Livro de Resumos
I Simpósio do Centro-Oeste de Etnobiologia e Etnoecologia
2 a 4 de agosto de 2019 | Goiânia - Goiás - Brasil

Povos Tradicionais do Cerrado e Sustentabilidade

Arthur Bispo
Carlos Bianchi
Katia Kopp
Lorena Dall'Ara Guimarães
Shayana de Jesus

Organizadores

Porto Alegre, 2020

LIVRO DE RESUMOS

I Simpósio do Centro-Oeste de Etnobiologia e Etnoecologia

Povos Tradicionais do Cerrado e Sustentabilidade

2 a 4 de agosto de 2019 | Goiânia – Goiás – Brasil

Arthur Bispo

Carlos Bianchi

Katia Kopp

Lorena Dall'Ara Guimarães

Shayana de Jesus

Organizadores

Porto Alegre, 2020

Publicado pela Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE)

1ª edição: 2020

Editora SBEE
Editora-chefe: Tatiana Mota Miranda (coordenação da edição)
Editora-auxiliar: Helena de Lima Müller (projeto gráfico e editoração eletrônica)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

S612p Simpósio do Centro-Oeste de Etnobiologia e Etnoecologia (1.: 2020: Goiânia, GO)
Povos tradicionais do Cerrado e sustentabilidade : livro de resumos [recurso eletrônico] / Organizadores Arthur Bispo … [et al.]. -- Porto Alegre : SBEE, 2020.
68 p.

ISBN 978-65-86857-01-6
Realização: Laboratório de Etnobiologia e Biodiversidade da Universidade Federal de Goiás (UFG) em colaboração com a Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE).

1. Biodiversidade cultural. 2. Etnobotânica. 3. Desenvolvimento sustentável. 4. Conhecimento tradicional : comunidades nativas : indígenas. 5. Brasil : cerrado. I. Bispo, Arthur. II. Bianchi, Carlos. III. Kopp, Katia. IV. Guimarães, Lorena Dall'Ara. V. Jesus, Shayana de. VI. Título.

CDU 502.22

Responsável: Bibliotecária Lílian Maciel Leão -- CRB 10/1921.

Capa: Helena de Lima Müller
Ilustração: Ricardo Ribeiro da Silva (2019), logotipo do evento.

I Simpósio do Centro-Oeste de Etnobiologia e Etnoecologia

Comissão Organizadora

Organizadores:
Arthur Bispo
Carlos Bianchi
Katia Kopp
Lorena Dall'Ara Guimarães
Shayana de Jesus

Comissão Científica:
Carlos Melo
Daniel Blamires
Hélida Cunha
Poliene Soares dos Santos Bicalho
Rafael Juliano
Rogério Bastos
Wilian Vaz

Comissão de Logística:
Adriano César Buzzato
Guilherme Freitas Souza Filho
Nara Augusta Lima de Alecrim
Shayana de Jesus

Monitores:
Adelina Ikuietaga
Agostinho Eibajiwu
Antônio Jukureakireu
Carlene Gomes
Maria Aparecida Apinajé
Cintya Arraes Moreira Bianchi
Cristiana Patricia Marques Ararureudo
Edileide Lopes Guajajara
Eliane Tugobe Da Silva
Emarajup Kayabi
Érico Venâncio Watsarihö
Francielly Fernandes P. de Moraes
Gabriele Martins
Gininho Tseredzapriwe Tsibo'Oopré
Hitsi Kuikuro
Iannamurti Leles
Idjaruma Karajá
Igor Madudeira de Assis

João Domingos Warairó Tsipré
João Marcelo Nogueira De Rezende
Jywateju Kayabi
Katherine Zottmann Bulhões Wassouf
Lara Txiwehiru Karajá
Lauro Lopes Leandro Pariko Ekureu
Leandro Parinai'a
Luciene Jakomearegecebado
Luis Carlos Ferreira Bezerra
Makatu Kayabi
Manoel Moreno Xerente
Márcia Irene Torowa Emeru
Marcos Fernandes Arantes De Ávila
Maria Natalina Tuboreguiri
Maria Rosinete Metugubo Bororo
Mauricia Tyhere Karajá
Muni Kayabi
Nicole Mércia Alvez Gomes
Paulo Vitor dos Santos Bernardo
Raquel Xandiary
Rosilene Werian Javaé
Sabrina Wust
Sulane Ribeiro Lopes Guajajara
Valnice da Mata Brito
Verônica Nabure

Apoio:

Sumário

Prefácio

O I Simpósio do Centro-Oeste de Etnobiologia e Etnoecologia foi realizado na cidade de Goiânia – GO dos dias 02 a 04 agosto de 2019. O Simpósio foi realizado em conjunto com a I Feira Cultural e Ambiental da Sociobiodiversidade do Cerrado.

O evento foi organizado pelo Laboratório de Etnobiologia e Biodiversidade da Universidade Federal de Goiás (UFG) em colaboração com a Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE). A ideia do evento surgiu de um convite da Sociedade Brasileira de Etnobiologia (SBEE) aos professores do curso de Educação Intercultural da UFG durante o XVI Congresso Internacional de Etnobiologia e XII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia (Belém+30) realizado em Belém, durante o mês de agosto de 2018.

O tema “Povos do Cerrado e Sustentabilidade”, buscou entender e contextualizar a biodiversidade cultural e biológica do Cerrado e as preocupações que estas comunidades enfrentam na interação com seus recursos naturais e na manutenção de seus conhecimentos culturais, adotando práticas e modelos de desenvolvimento sustentável que respeitem tanto os povos quanto o meio ambiente.

Os objetivos do evento foram:

1. Envolver estudantes indígenas, quilombolas e povos tradicionais nos temas do evento e na área de conhecimento da Etnobiologia/Etnoecologia;

2. Atrair a atenção de pesquisadores, estudantes e público geral para a área de conhecimento da Etnobiologia/Etnoecologia;

3. Promover o espaço de diálogo entre os conhecimentos tradicional e científico, utilizando as linhas de pesquisa da Etnobiologia/Etnoecologia como o elo desses conhecimentos;

4. Promover a apresentação e divulgação de palestras e trabalhos de pesquisa científicos e educativos na área temática do evento, promovendo o diálogo entre os diferentes povos e campos de pesquisa;

5. Estabelecer a Universidade Federal de Goiás como um novo polo na produção de conhecimentos em Etnobiologia/Etnoecologia no país;

6. Fortalecer a Etnobiologia e Etnoecologia da região Centro Oeste;

7. Refletir sobre os avanços e lacunas da Etnobiologia e Etnoecologia ao longo dos anos, sobretudo na região Centro-Oeste;

8. Expor artigos e artesanatos produzidos pelos povos tradicionais;

9. Apresentar a cultura e a arte dos povos do Cerrado;

10. Avaliar os avanços e desafios científicos, éticos, jurídicos e políticos relacionados aos povos indígenas e populações tradicionais e o uso sustentável da biodiversidade.

A realização desse evento na região Centro-Oeste do país apresentou boa oportunidade para fortalecer o campo da Etnobiologia e Etnoecologia. Grupos de estudo dessas áreas na região Centro-Oeste ainda são incipientes e necessitam de fortalecimento frente às grandes oportunidades de trabalhos que existem nessa região *core* do Cerrado.

Participaram do evento cerca de 300 pessoas e 46 trabalhos foram apresentados nos quatro diferentes eixos temáticos sendo:

Conhecimento Tradicional – 30 resumos

Educação e Formação Intercultural – 2 resumos

Etnociências – 9 resumos

Manejo de Recursos Naturais e Agroecologia – 5 resumos

Acreditamos que esse evento tenha representado uma boa oportunidade para os próprios alunos do curso de Educação Intercultural apresentarem os trabalhos que vêm sendo desenvolvidos ao longo da sua formação superior e para fortalecer as etnociências na região Centro-Oeste.

Katia Kopp e Lorena Dall'Ara Guimarães

Apresentação

A Ponte dos Gorotire e a Árvore da Vida

Este artigo refere-se a um texto escrito dentro dos padrões do conhecimento cognitivo ético, construído basicamente pelo que se denomina “ciência ocidental”. É um guia de leitura, através do qual o leitor toma o rumo de uma ponte suspensa para tentar entender ou vislumbrar o que existe do outro lado da ponte. Pode ser que não exista nada, mas pode ser que outras tantas pontes possam existir e com isto conduzir o leitor para outras realidades e transformá-lo num andarilho que busca conhecer sempre mais.

Nesta constante busca o andarilho pode ou não se deparar com duas realidades cujas interpretações e interação podem muito bem alargar sua visão e daí muitas outras pontes suspensas, trilhas ou caminhos podem se descortinarem à sua frente. Essas duas interpretações mencionadas podem ser denominadas de “êmica e ética”.

A interpretação êmica reflete categorias cognitivas compartilhadas pelos povos ditos tradicionais, moradores antigos de certos territórios e portando conhecedores profundos desses ecossistemas.

A interpretação ética é a interpretação que segue regras metodológicas com propósitos analíticos. Isto não descarta da interpretação êmica a utilização de regras rígidas.

A interpretação de realidades diferentes, não é uma tarefa fácil, requer como pré-requisito que situações diferenciadas possam ser compartilhadas.

A ponte que Linneu atravessou

Com a grande diversificação da vida representada por milhões de espécies vivas e por uma quantidade grandiosa de fosseis que representam espécies extintas, tornou-se necessário a criação de processos metodológicos, que fossem capaz de dar um mínimo de organização a esses seres e procurar estabelecer suas relações. A este processo dá-se o nome de classificação. A classificação tem quase o poder mágico de organizar o caos exterior e colocá-lo numa espécie de caminho condutor.

Algumas comunidades humanas de modo geral, sempre procuraram fazer este tipo de exercício atribuindo às plantas e animais, nomes que de uma forma ou outra destaca alguma característica desses seres. Como por exemplo: sete-dores, tipo de planta que cura vários males; sofre-do-rim-quem-quer, planta que cura males renais; cachorro-do-mato-vinagre, animal parecido com cachorro e que tem a cor vinagre, porco-do-mato queixada, etc. E assim sucessivamente. O problema maior dessas classificações sem critérios bem definidos é que constantemente suas denominações mudam de acordo com os lugares. No caso do porco-do-mato queixada, hoje sabe-se que ele nada tem haver com os porcos domésticos e estão bem mais próximos dos hipopótamos do que destes.

Este problema foi uma preocupação constante dos naturalistas e aparentemente quem primeiro colocou ordem na casa foi o botânico sueco Carolus Linnaeus, conhecido mais pelo nome de Linneus

ou simplesmente Linneu. Este naturalista estabeleceu critérios rígidos de agrupamento de seres e que abriu em perspectiva a criação de um sistema classificatório. Dessa forma Linneu criou um sistema que mais tarde ficou conhecido como sistema binominal.

Lineu viveu de 1707 a 1778 e seus trabalhos foram fundamentais para os pesquisadores da época. Ele partiu de um sistema hierárquico, onde categorias maiores englobam muito mais seres. Estas categorias eram divididas em categorias menores até ao nível de espécies e raças. O nome binominal se aplica porque a identificação ocorre com o gênero sempre acompanhado da espécie. Linneu utilizou o latim para nomear seu sistema classificatório, dando desta forma um caráter universal ao mesmo. Quando Linneu publicou seu primeiro livro em 1735 conhecido pelo nome de Sistema Natural, este englobava apenas algumas centenas de espécies, mas quando livro chegou à decima edição em 1738, já reunia mais de 4.200 espécies de animais e 7.200 espécies de plantas. Posteriormente aos trabalhos de Linneu o biólogo de origem alemã Ernst Hacker (1834-1919) unindo conhecimentos do próprio Linneu e de Charles Darwin, deu um avanço importante na taxonomia criando a ideia de filogenias mais complexas, tendo como base as próprias noções de Darwin baseadas no progresso evolutivo.

Com a evolução da genética evolutiva, era natural que as ideias propostas por Linneu fossem sendo aperfeiçoadas. Isto aconteceu após estudos minuciosos do entomologista alemão Willi; Hennig, que viveu entre 1915 e 1976 e na década de 1950 propôs outro sistema classificatório denominado "sistemática filogenética ou cladística." A cladística trouxe novos horizontes para as classificações biológicas e de certa forma, novas contribuições para descobertas evolutivas e relações entre os seres. Usa como elemento chave o que se denomina clado, que é definido como um grupo de organismos unidos, em algum ponto de sua história evolutiva, por um ancestral comum a todos e inclui a espécie ancestral e todos os seus descendentes.

Um cladograma é uma hierarquia de espécies, ou de grupos maiores de organismos, baseada em sua história evolutiva e desenvolvimento. Analisa tanto as características externas preservadas no registro fóssil, quanto as informações genéticas fornecidas pelos organismos vivos. Usando sofisticadas técnicas de análise, é possível identificar as semelhanças e as diferenças entre as espécies, descobrir a sequência das divergências que deram origem a novas linhas evolutivas e até mesmo estimar há quanto tempo essas divergências ocorreram. Pela classificação das espécies em clados enraizados uns nos outros, os biólogos reconstituem a história da vida com um detalhamento impressionante.

As visões de outras pontes

As ditas academias deram até então pouca importância aos que muitos denominam as vezes até sem conhecimento de causa e conceitos claros, saberes tradicionais. Entretanto os trabalhos pioneiros derivados da etnologia, como o etnobotânica, a etnobiologia, a etnozoologia, a etnomisicologia, etc, tem de certa forma contribuído para romper esta barreira e procurar caminhar no sentido de uma integração de saberes. Este fato poderia causar uma revolução pedagógica, pois certamente iria utilizar como premissa primordial a interdisciplinaridade, o diálogo, no pleno sentido Paulofreidiano e a atenção para outras realidades e cosmovisões.

Posey (1992) um dos pioneiros nos trabalhos de etnozoologia constata que:

Com a utilização de conceitos indígenas, por outro lado, atalhos ou mesmo revolução na investigação científica podem ocorrer através do apropriado método científico de geração de teste de hipóteses. Nenhum etnobiólogo defendeu ou defende que o conhecimento tradicional seja aceito prontamente, mas sim que tais afirmações sejas usada para ajudar pesquisadores na procura de categorias ou relações desconhecidas do conhecimento etc, para propor hipóteses voltadas a testar os conceitos indígenas.

Através desse modo de investigação, novas espécies e subespécies de abelhas foram "descobertas" a partir de especialistas nativos; compostos ativos de interesse foram incluídos em laboratórios como resultado de pesquisas etnofarmacológicas desenvolvidas em conjunto com pajés; dietas animais foram analisadas com o auxílio de ***hábeis caçadores*** *estudos etológicos pioneiros de espécies pouco conhecidas foram desenvolvidas com a ajuda de especialistas indígenas; e complexas relações solo-planta-animal foram descritas partir de agricultores experientes.*

As decisões que os cientistas tomam na proposição de hipóteses baseadas no conhecimento indígena revelam a natureza arbitrária desta etapa básica da busca científica uma vez que os pesquisadores frequentemente precisam excluir de suas considerações os elementos "improváveis" e "inacreditáveis" presentes nos relatos de informantes. Entretanto, o que é "improvável" e "inacreditável" em geral reflete mais a inabilidade dos pesquisadores em reconhecer a "realidade" indígena do que qualquer critério científico real. A proposição e o teste de hipóteses provê a ponte metodológica e teórica necessária para interligar a pesquisa científica com o conhecimento tradicional.

Certamente a integração com os ditos conhecimentos tradicionais, poderá conduzir alguma ponte que ilumine a busca para a solução dos problemas ambientais, sociais e humanísticos, que ainda não tivemos a capacidade de resolver.

Altair Sales Barbosa

Conhecimento Tradicional

A CRIAÇÃO DE FILHOTES DE AVES PELO POVO APYÃWA

Kanio Djalminho Tapirapé[1], Mônica Veloso Borges[2], Shayana de Jesus[3], Themis Nunes da Rocha Bruno[4]

1 - UFG/Graduando do Curso de Educação Intercultural. E-mail: idjalmatapirape@gmail.com

2 - UFG/Professora do Curso de Graduação em Educação Intercultural e do Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: mvborges8@hotmail.com

3 - UFG/Professora temporária do Curso de Graduação em Educação Intercultural; Laboratório de Etnobiologia. E-mail: shayanabio@gmail.com

4 - UFG/Professora colaboradora no Curso de Educação Intercultural; Doutoranda em Letras e Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: themisnrb@gmail.com

Nós, povos indígenas, devemos valorizar o conhecimento e fortalecimento de nossas culturas, conforme ensinado pelos nossos antepassados. Na cultura do povo *Apyãwa* (Tapirapé), a criação de filhotes de aves exerce um papel muito importante: de ensinar as crianças a serem bons pais ou mães futuramente. Nesta pesquisa busquei informações com os sábios sobre a criação de filhotes de aves por crianças *Apyãwa*, e mostrei a importância e regras da criação para as crianças. A pesquisa foi feita em duas aldeias da Terra Indígena Urubu-Branco, situada entre os municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha, no Mato Grosso. Na aldeia *Tapi'itãwa* entrevistei três anciãos nos dias 11/04, 15/06 e 13/10/2017. Posteriormente, entre os dias 16 e 20/10/2017, dei aulas na Aldeia *Wiriotãwa* para uma turma multisseriada da Escola Indígena Estadual *Tapi'itãwa*. De acordo com os sábios, as meninas alimentam filhotes de periquitos, *p.ex*., periquito-rei (*Eupsittula aurea*), de papagaios, *p.ex*., papagaio-verdadeiro (*Amazona aestiva*) ou de maitacas, *p.ex*., maitaca-de-cabeça-azul (*Pionus menstruus*). Elas cuidam das crias dentro de casa, preparando o seu alimento, geralmente composto por banana, cará ou mingau de arroz. Os meninos criam filhotes de socós, *p.ex*., socó-boi (*Tigrisoma lineatum*), socozinho (*Butorides striata*), gaviões, *p.ex*., gavião-carijó (*Rupornis magnirostris*), e de carcarás (*Caracara plancus*), e saem de casa, para pegar peixes ou passarinhos, para alimentá-los. Aqueles que conseguem peixes para suas crias se tornarão bons pescadores, assim como as crias que estão sob seus cuidados, e os que alimentam seus gaviõezinhos se tornarão bons caçadores e serão bons de flecha. Futuramente não dependerão de seus pais, pois conseguirão seus alimentos sozinhos. As crianças *Apyãwa* não podem deixar os filhotes adoecer ou morrer, pois no futuro pode acontecer o mesmo com seus filhos e serão considerados pelo povo como mães e pais ruins. Estes conhecimentos coletados junto aos sábios foram repassados para as crianças da turma multisseriada, que aprenderam sobre a importância e as regras de criação. Este trabalho contribuiu com o resgate, a documentação e a disseminação de importantes saberes sobre a criação de filhotes de aves pelas crianças *Apyãwa*. Mostrei para as crianças que é fundamental aprender sobre a criação e suas regras, para a preservação destes conhecimentos milenares e, que, através desse processo, elas aprenderão a cuidar dos seus filhos no futuro.

Palavras-chave: saberes tradicionais; povo Tapirapé; crianças; psitacídeos; gaviões; cuidado parental.

IMPORTÂNCIA DA AVE ACAUÃ (*HERPETOTHERES CACHINNANS*) PARA O POVO KALAPALO, ALTO XINGU, MT

Atatiro Kalapalo[1*], Tagukage Kalapalo[2], Lorena Dall´Ara Guimarães[3], Katia Kopp[4], Guilherme Freitas Souza Filho[3], Carlos Bianchi[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. atatirokao75@gmail.com

2 – Morador da Aldeia Aiha Kalapalo, Terra Indígena do Xingu, Mato Grosso.

3 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com, cacbianchi@gmail.com

4 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo Kalapalo é falante da família linguística Karib, que habita a Terra Indígena do Xingu, no município de Querência, Estado do Mato Grosso. A população dos Kalapalo é de aproximadamente 1500 pessoas. O povo Kalapalo possui uma relação estreita com as aves. Assim como ocorre em outras etnias, as penas das aves são usadas para confeccionar adornos tais como, cocares. No entanto, os Kalapalo também possuem alguns mitos sobre algumas espécies de aves que perpassam de geração em geração. Dessa forma, o objetivo desse trabalho foi realizar um levantamento das espécies de aves da Aldeia Aiha Kalapalo e discutir a respeito de uma ave em específico que é considerada importante para o nosso povo. A pesquisa foi realizada na Aldeia Aiha Kalapalo sobre as aves da região. Fizemos um breve levantamento oral e registramos 45 espécies de aves na aldeia, sendo que algumas foram observadas *in locu* durante saída de campo e outras não. A ave acauã foi facilmente encontrada na região, sendo que o canto dela é considerado como um sinalizador de algum acontecimento ruim, como por exemplo, a morte de algum familiar. Por isso, ela é considerada muito importante para o povo Kalapalo, pois traz a notícia de que algo muito ruim irá acontecer. No passado, ela já informava sobre os sinais de conflitos ou morte, dando antes as informações para as famílias. Após o falecimento dos entes queridos, a acauã fica alguns dias sem cantar no seu lugar. O povo Kalapalo não se alimenta dessa ave e suas penas não são utilizadas como ornamentos, sendo que apenas o canto é considerado importante porque trás as informações ruins sobre morte para o nosso povo.

Palavras-chaves: Povo Kalapalo, acauã, conhecimento tradicional.

A IMPORTÂNCIA DA AVE MUTUM PARA O POVO KAIABI/KAWAIWETE

Emarajup Kayabi[1*], Aisanain Puran Kayabi[1], Awakari Tuma Kayabi[1], Jywateju Kayabi[1], Wyrakatu Kayabi[1], Makatu Kayabi[1], Muni Kayabi[1], Lorena Dall´Ara Guimarães[2], Guilherme Freitas Souza Filho[2], Carlos Bianchi[2], Katia Kopp[3]

1*- Discentes do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. emarajupkayabi2019@gmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com, cacbianchi@gmail.com, freitassouzafilho@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo Kayabi, atualmente denominado Kawaiwete, falante da língua do tronco linguístico tupi, reside em três regiões diferentes: Território Indígena do Xingu-MT, Terra Indígena (TI) Tatuí e TI Kururuzinho-PA. Esse trabalho foi realizado na aldeia Aiha Kalapalo, localizada no município de Querência-MT no Território Indígena Xingu. Durante a etapa intermediária do curso da Educação Intercultural da UFG, fizemos pesquisas sobre as aves que existem na região dessa aldeia. Identificamos vinte e sete espécies de aves *in loco*, mas sabemos da existência de outras. Uma das aves muito importante para o povo Kaiabi é o mutum, que tem dois tipos e são chamados na nossa língua de **mytû ete** (mutum cavalo, *Pauxi tuberosa*), **mytû pefã** (mutum-de-penacho macho, *Crax fasciolata*) e **mytû Aap** (mutum-de-penacho fêmea, *Crax fasciolata*) que é uma ave comestível, que é feito como pirão, assado e cozido e também criamos seus filhotes como aves de estimação. Quando o casal tem um filho recém-nascido não pode comer essa ave para evitar a crise convulsiva na criança. Também não se pode misturar a carne de mutum com certos alimentos, para não prejudicar a saúde causando alergia e podendo levar até a morte. As penas são usadas para fazer dois tipos de cocar: um cocar específico para as festas *jowosi* (***kagytat ryta***), *yafu* e *pytatauu*; e um cocar simples (***kangytat tee***) de uso cotidiano. As penas também são usadas nas flechas, perucas, brincos femininos e enfeites para saias. O mutum também é marcador de tempo sendo dois os sinais que ela marca: primeiro o canto dele avisa que o inverno está chegando e outro sinal é quando a fêmea desce com os filhotes para comer frutas, que indica o início da estação seca. Os ossos das pernas são usados como ponta de flechas para caça e festa tradicional (*yafu* e *jowosi*). Assim, essa ave é usada na cultura do povo Kaiabi.

Palavras-chaves: Povo Kayabi, mutum, usos rituais, artefatos.

A MENSAGEM TRADICIONAL DO POVO APYÃWA

Waromaxi'i Tapirapé[1], Mônica Veloso Borges[2], Shayana de Jesus[3], Themis Nunes da Rocha Bruno[4]

1 - UFG/Graduando do Curso de Educação Intercultural. E-mail: wyrapiariapyawa@gmail.com

2 - UFG/Professora do Curso de Graduação em Educação Intercultural e do Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: mvborges8@hotmail.com

3 - UFG/Professora temporária do Curso de Graduação em Educação Intercultural; Laboratório de Etnobiologia. E-mail: shayanabio@gmail.com

4 - UFG/Professora colaboradora no Curso de Educação Intercultural; Doutoranda em Letras e Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: themisnrb@gmail.com

A mensagem tradicional do povo *Apyãwa* (Tapirapé) é transmitida pelos seres vivos e pelos astros. Neste trabalho busquei resgatar, valorizar e repassar os conhecimentos tradicionais relacionados com a história da mensagem tradicional do povo *Apyãwa*. O trabalho foi desenvolvido na aldeia *Tapi'itãwa*, situada próxima ao município de Confresa, Mato Grosso, e pertencente à Terra Indígena Urubu-Branco. Nos dias 26/12/2017, 26/03/2018, 04/03/2019 e 22/04/2019 realizei entrevistas com três sábios conhecedores das nossas mensagens tradicionais. Posteriormente, entre os dias 01 e 13/04/2018 e entre 01 e 08/10/2018, dei um total de 11 aulas para alunos do primeiro ano e do sexto ao nono anos do Ensino Fundamental, trabalhando os conhecimentos recolhidos junto aos anciãos para os alunos conhecerem a nossa mensagem tradicional. De acordo com os sábios, as mensagens tradicionais do povo *Apyãwa* são reconhecidas por falas, gritos e pelos aparecimentos dos animais, aves, répteis e insetos. Por exemplo, as aves que denominamos cauãs (acauã, *Herpetotheres cachinnans*) transmitem mensagens pela fala: quando a cauã canta à noite, está trazendo mensagem ruim de outros lugares e também trazem mensagem avisando que alguma pessoa fará visita na aldeia. A cobra-de-duas-cabeças (Amphisbaenia, Reptilia) é outro importante mensageiro. Quando permanece quieta, está trazendo uma mensagem ruim para nosso povo; quando está quieta, e é magra ou gorda, significa que pode acontecer algo grave ou a morte de pessoas magras ou gordas na aldeia; quando está quieta, e é grande ou pequena, significa que poderá ocorrer algo grave ou a morte de um adulto ou criança, respectivamente; quando uma pessoa vê esse animal na direção esquerda, poderá acontecer algo muito grave com outra pessoa; quando uma pessoa vê na direção direita, poderá ocorrer algo muito grave ou a morte dessa própria pessoa ou com alguém de sua família próxima. Nas 11 aulas ministradas, percebi que as crianças reconheciam como mensagens somente aquelas enviadas por celular, mencionando o Facebook, Messenger e WhatsApp, desconhecendo a mensagem tradicional *Apyãwa*. Nesta pesquisa resgatei a mensagem tradicional, um importante patrimônio do povo *Apyãwa*, e repassei este conhecimento aos alunos, incentivando as novas gerações a praticá-lo. Também registrei esses saberes por meio da escrita, para que a nossa mensagem tradicional seja disseminada e valorizada novamente. Futuramente irei elaborar um livro didático sobre o tema para uso dos alunos e professores, visando contribuir com a educação escolar em nossas aldeias.

Palavras-Chave: Conhecimentos tradicionais; povo Tapirapé; seres vivos; presságio; acauã; cobra-de-duas-cabeças.

CANOA TRADICIONAL YUDJA JURUNA

Daniel Pereira de Sousa Pastana Yudja Juruna[1*], Lorena Dall´Ara Guimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. kapotnhinore@hotmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás possui mais de 300 estudantes indígenas pertencentes a vinte e sete etnias dos vales dos rios Araguaia, Tocantins e Xingu. Os princípios pedagógicos do curso, voltados para abordagens interculturais e transdisciplinares, fazem com que diferentes áreas do conhecimento sejam discutidas de forma articulada, visando compreender a relação do homem e suas práticas culturais com o meio ambiente. Os *Yudja* (mais conhecidos como Juruna), umas das etnias da Terra Indígena Xingu, sofreram, desde o passado, todo o peso do avanço dos seringueiros. Hoje, o povo *Yudja* tem uma grande aldeia (*Tubatuba*, com cerca de 450 pessoas) e mais quatro aldeias sendo que duas estão localizadas dentro do Parque Indígena do Xingu (Aldeia Aribaru e Aldeia Pak Samba), uma na terra Indígena *Kapôt-Nhinore* (Aldeia Pastana Yudja Juruna) no médio Xingu e uma na Volta Grande no baixo Xingu (Aldeia *Pakisamba)*. A Canoa tradicional Yudja é um meio de transporte muito utilizados pelo povo Yudja desde a antiguidade. O objetivo desse trabalho foi conhecer as técnicas de fabricação e escolha da madeira para construir a canoa tradicional. As técnicas são muito importantes e especialmente relacionadas com as fases da lua, pois quando a lua está na fase minguante não podemos cortar as árvores que servem para a fabricação da canoa. Algumas árvores como a peroba e o landi servem para a fabricação de canoas mais estreitas, pois se forem largas podem afundar. Já o mogno e o cedro são madeiras que podem ser usadas para fabricar canoas para pesca, mais largas, pois mesmo a madeira estando verde elas flutuam na água. O fogo também é muito importante para a fabricação, no processo de abertura e moldagem da canoa Yudja. Assim, a realização do meu estágio usando esse tema contextual foi uma iniciativa para revitalizar e incentivar os jovens da comunidade novamente à continuarem usando desta técnica e tradição milenar do meu povo Yudja de construir canoas para navegar pelo rio. Neste trabalho de estágio realizamos uma oficina para conversar com os nossos anciões aonde foram repassadas informações de como os nossos antepassados navegaram pelo rio desde o amazonas até o alto Xingu e como construíam as canoas tradicionais, pois ouvindo o que os anciões nos repassaram foi possível obter informação precisa de como era no passado e como é hoje em dia o uso da canoa tradicional, é preciso lembrar da luta de nossos antepassados e daqueles que lutam até hoje para preservar a nossa cultura, o nosso costume e a nossa tradição.

Palavras-chave: Fabricação de canoa, conhecimento tradicional, povo Yudja Juruna.

EHU TUÃKUALU – CANOA TRADICIONAL DOS POVOS KUIKURO E KALAPALO

Peiecu Kuikuro[1*], Lorena Dall´Ara Guimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. yurikuikuro@gmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

A construção desse projeto foi feito em acordo com a comunidade com a intensão de resgatar os conhecimentos tradicionais e específicos dos povos Kuikuro e Kalapalo sobre a produção de canoas tradicionais. Atualmente está ocorrendo uma mudança de uso das canoas tradicionais para o barco a motor. Desde quando houve o contato com o homem branco os povos xinguanos vem utilizado as tecnologias não indígenas para diminuir a força braçal enfrentada pelos nossos antepassados. Essa mudança de hábitos tem levado os mais velhos a temerem a perda dos conhecimentos tradicionais. Dessa forma, esse trabalho tem como objetivo despertar o interesse dos jovens sobre a diversidade cultural/tradicional do povo Kuikuro/Kalapalo por meio da fabricação da canoa tradicional. Especificamente pretende-se fortalecer a cultura do povo Kalapalo/Kuikuro; retomar a engenharia tradicional; conhecer as histórias antigas da origem da canoa; conhecer e produzir os diversos tipos de canoas; conhecer a forma correta do uso do remo; utilizar a produção da canoa como alternativa financeira. A metodologia desse trabalho envolve a fabricação de seis tipos diferentes de canoas tradicionais. Uma das canoas será produzida com a casca de uma árvore e as outras cinco com o tronco de árvores específicas. Até o momento foi produzida apenas uma canoa. A produção da canoa envolveu toda a comunidade, pois foi realizada uma reunião para discutir o processo de escolha da árvore e fabricação da canoa. A comunidade também discutiu a respeito do corte dos troncos, para que não surta um efeito negativo e não altere todo o sistema natural da região. A comunidade entrou em acordo de que quando se cortar um tronco para produção da canoa será plantada uma muda no lugar e assim continuará o ciclo natural das plantas da região. Após a escolha da árvore pela comunidade, foi feita a retirada da casca e escavação da canoa. Dentre as vantagens verificadas pela canoa tradicional está a sua maior durabilidade, o fato de a mesma não poluir os rios como ocorre com o barco a motor, com isso podemos atingir uma boa qualidade de vida aos nossos filhos, netos e bisnetos. É importante ressaltar que o projeto ainda está em desenvolvimento e será realizada a fabricação dos outros tipos de canoas.

Palavras-chave: Canoa Tradicional, conhecimento tradicional, povo Kuikuro/Kalapalo.

O USO DAS FLECHAS APYÃWA

Lademir Mae'yma Tapirapé[1], Mônica Veloso Borges[2], Shayana de Jesus[3], Themis Nunes da Rocha Bruno[4]

1 - UFG/Graduando do Curso de Educação Intercultural. E-mail: lademirmt@gmail.com

2 - UFG/Professora do Curso de Graduação em Educação Intercultural e do Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: mvborges8@hotmail.com

3 - UFG/Professora temporária do Curso de Graduação em Educação Intercultural; Laboratório de Etnobiologia. E-mail: shayanabio@gmail.com.br

4 - UFG/Professora colaboradora no Curso de Educação Intercultural; Doutoranda em Letras e Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: themisnrb@gmail.com

A confecção e o uso de flechas fazem parte do conhecimento tradicional *Apyãwa* (Tapirapé). Antigamente nosso povo utilizava as flechas tanto nas caçadas quanto nas pescarias. Porém, elas foram substituídas pelo uso de anzol e de armas de fogo e atualmente somente os mais velhos usam as flechas. Nesta pesquisa busquei resgatar os saberes tradicionais sobre a confecção e o uso de flechas pelo povo *Apyãwa*, através de entrevista, e disseminar este conhecimento para as futuras gerações, através de aulas para alunos do Ensino Fundamental. A pesquisa foi realizada na Aldeia *Wiriotãwa*, pertencente à Terra Indígena Urubu-Branco, situada entre os municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha, Mato Grosso. Em março de 2018 realizei uma entrevista com um sábio da aldeia, para coletar informações sobre a confecção e uso das flechas. Em dezembro de 2018 planejei e dei cinco aulas para uma turma multisseriada (1º e 2º anos do Ensino Fundamental) da Escola Estadual Indígena *Wiriaotãwa*. De acordo com o sábio ancião, nos tempos mais antigos, não existia a flecha para o povo *Apyãwa*, e foi o martim-pescador que nos ensinou a fabricá-la. Antigamente eram confeccionadas flechas com o ferrão do pintado (*Pseudoplatystoma coruscans*) ou com o ferrão de espécies de arraias. Os ferrões contêm veneno e eram colocados nas pontas das flechas, servindo para matar rapidamente os peixes. Os jovens *Apyãwa* produziam também fechas chamadas "o'ykãwa", fabricadas com cera de diversas espécies de abelhas, e outras denominadas "koo", feitas com tucum (*Astrocaryum* spp.). Quando a flecha "koo" era lançada, produzia um barulho semelhante ao canto da ave chamada "nabuzinho" (inhambu-chororó, *Crypturellus parvirostris*), atraindo indivíduos dessa espécie, que se aproximavam e eram caçados com facilidade através do "koo". Nos primeiros dias dei aulas teóricas, ensinando os alunos, a maioria meninos, sobre os tipos de flechas e o processo de confecção. Ao final, realizei uma aula prática, ensinando-os a fazer as flechas. Os alunos foram muito participativos e, na aula prática, aqueles com mais habilidade ajudaram seus colegas. Os saberes tradicionais *Apyãwa* devem ser valorizados e construídos na prática e na vida. Nesta pesquisa contribuí com o resgate e disseminação do conhecimento sobre a confecção e o uso de flechas, conscientizando as crianças sobre a importância de se praticar estes saberes diariamente ao redor da aldeia, para fortalecermos a nossa cultura.

Palavras-chave: povo Tapirapé; caça tradicional; pesca tradicional; esporão de pintado; tucum.

PINTURAS CORPORAIS DO POVO APYÃWA

Renato Kaorewygoo Tapirapé[1], Mônica Veloso Borges[2], Shayana de Jesus[3], Themis Nunes da Rocha Bruno[4]

1 - UFG/Graduando do Curso de Educação Intercultural. E-mail: wyrapiariapyawa@gmail.com

2 - UFG/Professora do Curso de Graduação em Educação Intercultural e do Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: mvborges8@hotmail.com

3 - UFG/Professora temporária do Curso de Graduação em Educação Intercultural; Laboratório de Etnobiologia. E-mail: shayanabio@gmail.com

4 - UFG/Professora colaboradora no Curso de Educação Intercultural; Doutoranda em Letras e Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: themisnrb@gmail.com

O povo *Apyãwa* (Tapirapé) tem vários tipos de pinturas corporais que fazem parte da sua cultura, usadas principalmente nas festas tradicionais e nos rituais. Neste trabalho apresento informações sobre a origem de diferentes pinturas corporais do povo *Apyãwa* e sobre as regras de uso, com o objetivo de resgatá-las, para que sejam valorizadas e não sejam esquecidas pelo povo. O trabalho foi desenvolvido na aldeia *Tapi'itãwa*, situada próxima ao município de Confresa, Mato Grosso, e pertencente à Terra Indígena Urubu-Branco. No dia 07 de março de 2019, entrevistei um sábio ancião para coletar informações sobre as pinturas corporais. Para o povo *Apyãwa* essas pinturas têm vários significados. Algumas são utilizadas somente pelo sexo masculino, enquanto outras são utilizadas apenas pelo sexo feminino. As pinturas também são importantes para a criança, pois, quando realizadas no seu corpo, lhe trazem proteção no dia-a-dia, evitando que peguem doenças. As pinturas destacam as variedades da arte *Apyãwa* e foram inspiradas a partir de peixes, aves, animais e outros. Existem regras para uso das pinturas pelos jovens, crianças, adultos e idosos. Alguns exemplos de pintura são *"Ipirapoko xemoopãwa"* (pintura de peixe bicudo), que surgiu de um peixe que chamamos *Ipirapoko* (bicudo, *Boulengerella maculata*), e *"Kororoyma xemoopãwa"* (pintura de sapo), que se originou do sapo-cururu (*Rhinella* spp.). Ambas são pinturas de uso exclusivo pelas mulheres idosas. Outro exemplo é *"Wakarexapapyyka xemoopãwa"* (pintura de sarará), inspirada em uma ave aquática chamada sarará (biguá, *Nannopterum brasilianus*), usada somente pelas moças depois da segunda menstruação. Este trabalho trouxe importantes contribuições para o conhecimento das pinturas corporais *Apyãwa.* As pinturas corporais remetem à nossa história e à nossa cultura, sendo usadas em vários tipos de cerimônias. Por isso é fundamental conhecer suas origens e regras de uso, bem como incentivar o povo *Apyãwa* sobre a importância da sua preservação.

Palavras-chave: povo Tapirapé; festas tradicionais; grafismo indígena; animais.

AUGITSA E *KANAGITAHU* (CESTOS XINGUANOS) DA TERRA INDÍGENA DO XINGU, MT

Kuiawa Ivan Kuikuro[1*], Lorena Dall´Ara Guimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. ivankuiawa@hotmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo Kuikuro é pertencente à família linguística Karib, possui uma população de aproximadamente 3500 indivíduos distribuídos em nove (9) aldeias denominadas Ipatse Kuikuro, Afukuri, Lahatua, Kaluani, Kurumi, Mayene, Nekupai, Lamakuka e Murici localizada na Terra Indígena do Xingu, Município de Gaúcha do Norte situada no Estado do Mato Grosso. O cesto feito da palmeira buriti é uma prática cultural do povo Kuikuro que até hoje praticamos dentro da nossa comunidade e é uns dos principais aspectos culturais repassados por nossos antepassados. Devido a algumas mudanças relacionadas ao uso de cesto *augitsa* e *kanagitahu* surgiu o interesse para que eu pesquisasse esses artefatos no meu estágio de forma a registrar através do papel para manter vivos e fortalecidos tanto na prática, quanto na escrita os conhecimentos sobre a fabricação e uso desses utensílios. Este trabalho foi desenvolvido durante nas atividades iniciais do estágio I do curso de Licenciatura em Educação Intercultural na Universidade Federal de Goiás (UFG). Para elaboração desse trabalho realizei três entrevistas envolvendo especialmente os sábios da aldeia que tem mais conhecimentos relacionados ao processo de fabricação e aos recursos utilizados nas confecções dos cestos. Cada uma das entrevistas gerou informações fundamentais sobre a confecção dos diferentes tipos de cestos, que serão desenvolvidos no meu trabalho em sala de aula. Dessa forma, uma parte do meu objetivo foi alcançado com sucesso, conforme foi planejado. Restam alcançar outros objetivos como trabalhar com meus alunos dentro e fora da sala de aula envolvendo também as pessoas da comunidade Kuikuro na realização de uma oficina, onde todos poderão aprender não só confeccionar como também aprender a importância dos cestos para nossa prática cultural xinguana. Outro objetivo a ser alcançado é conhecer os materiais específicos utilizados para confecção dos cestos *augitsa* e *kanagitahu*. Neste sentido, a realização de uma aula de campo onde os próprios alunos poderão identificar os lugares onde se encontram esses materiais para confecção dos cestos será primordial. Durante a realização da oficina os alunos assim como outras pessoas participantes poderão aprender os desenhos das figuras que são feitas no cesto, conhecer os significados de cada figura e os seus nomes. Esses são os objetivos gerais do meu trabalho de pesquisa no meu estágio I sobre os cestos *kanagitahu* e *augitsa*.

Palavras-chave: Educação intercultural, povo Kuikuro, *augitsa* e *kanagitahu*, cesto de buriti.

A IMPORTÂNCIA DA ARMADILHA TRADICIONAL, O XIQUÉ, DO POVO MEHINAKU, DO ALTO XINGU MATO GROSSO

Kemenha Mehinaku[1*], Aparita Mehinaku[2], Lorena Dall´Ara Guimarães[3], Katia Kopp[4]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. matamatamehinako@gmail.com

2 – Ancião morador da Aldeia Mehinaku/Uyaipiuku e colaborador do trabalho de estágio.

3 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

4 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

Mehinaku é um povo da família linguística do tronco Aruak, que habita o Parque Indígena do Xingu, região de centro oeste do estado de Mato Grosso no município de Gaúcha do Norte. O objetivo desta atividade foi relatar a importância de armadilha tradicional do povo Mehinako que era muito utilizada antigamente pela comunidade, com a finalidade de resgatar o seu uso pelos jovens, pois é uma ferramenta muito importante para o povo pescar quando o rio está bem cheio. O trabalho foi dividido em várias etapas e em uma delas os alunos conheceram o xiqué (covo) e a importância dessa armadilha para o nosso povo, assim como a necessidade de preservar esse conhecimento. Nosso ancião, Aparita Mehinaku, foi convidado para falar um pouco sobre a importância dessa armadilha tradicional quando o rio está cheio, pois é a maneira mais fácil de pegar os peixes como o matrinxã e o piau. Após a sua fala, saímos para o trabalho de coleta de material para a confecção do xiqué. Encerrada essa etapa, convidamos nosso ancião para que ele nos ensinasse a confeccionar a armadilha tradicional. Os alunos aprenderam também em que local do rio se deve fazer o bloqueio ou barreira aonde se deve colocar a armadilha tradicional do povo Mehinaku e aprenderam também sobre o tempo de espera e de verificação da armadilha para vermos se havia pegado algum peixe. A armadilha funcionou e pegamos os peixes que estavam lá e levamos para assar e para os alunos comerem. Assim eles perceberam a importância da armadilha tradicional Mehinaku para pegar os peixes. É importante explicar para os discentes na sala de aula, qual o mês certo que a armadilha pode ser utilizada para pegar vários tipos de peixes. O mês certo mesmo para ser utilizada a armadilha é o mês de fevereiro, durante todo o mês e, depois pode usar de novo, no mês de maio até o mês de agosto, até o rio secar. Por este motivo precisamos fortalecer a cultura tradicional e praticar, e assim a nova geração vai aprender a fazer a armadilha e saber o local de coleta do material. A família que souber utilizar o covo nunca passará fome e sempre terá fartura de peixes para comer assado ou cozido com tapioca.

Palavras-chave: Armadilha tradicional, pesca, povo Mehinaku.

GRAFISMOS INDÍGENAS, A ARTE DA PINTURA CORPORAL DO POVO MEBENGOKRÊ

Takakpe Tapyuna Metuktire[1]*, Karina Fabiana de Oliveira Paço[2], Lorena Dall´Ara Guimarães[3], Katia Kopp[4]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. takakpe.tapaiuna@gmail.com

2 – Colaboradora do Instituto Raoni – IR, http://www.institutoraoni.com.br

3 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

4 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo Kayapó, autodenominado Mebengokrê, pertence à família linguística Jê, do tronco Macro-Jê. Possuem seus territórios situados entre os estados do Pará e Mato Grosso. Somam quase doze mil indivíduos, divididos em subgrupos residentes às margens do Rio Xingu e de seus afluentes. Essa pesquisa refere-se ao subgrupo Metuktire, pertencente a TI Capoto/Jarina, município de Peixoto de Azevedo/MT. Os Metuktire são facilmente identificados pela beleza, representada em seus grafismos corporais. O objetivo desse trabalho foi descrever a arte da pintura corporal do povo Mebengokrê. A concretização dessa pesquisa ocorreu através da participação e repasse de informação da anciã e especialista em pinturas tradicionais Kena Metuktire. As formas de expressão, na pintura corporal são bastante variadas, retratando, os sentimentos de cada indígena. As pinturas corporais são extremamente importantes para sobrevivência da cultura Mebengokrê, sendo uma das características mais tradicionais e peculiares desse povo a utilização de desenhos geométricos na ornamentação do corpo e dos objetos. Os desenhos possuem significado e sua elaboração segue uma gramática própria deste sistema de comunicação, obedecendo a regras estéticas e morfológicas. Feita de jenipapo, carvão e/ou urucum, além do auxílio da nervura de palmeira, utilizada como pincel para delinear os desenhos de grafismo, as pinturas têm como objetivo diferir a comunidade, determinar a função de cada um dentro da aldeia. Além disso, as pinturas são usadas para o tempo do plantio, o tempo da colheita e para a dança. O aprendizado é passado de mãe para filho e filha, desde o nascimento, além de estreitar os laços de filhos com as mães, é nessa fase de criança que os Mebengokrê aprendem os valores reais para a vida. A pintura das crianças é uma atividade individual por parte da mãe, que possui total liberdade na escolha do desenho. Crianças pequenas, de ambos os sexos, recebem a mesma pintura corporal. Pintar o bebê é uma manifestação de carinho e interesse da mãe pelo filho e faz parte do processo de socialização da criança, através da pintura a mulher passa todo seu conhecimento tradicional, seus cantos, lendas e suas histórias, a pintura possui função essencialmente social na cultura Mebengokrê. Exige-se muito tempo e prática para dominar a técnica de aplicação correta dos desenhos. O produto final é uma obra de arte, culturalmente orientada, em que o ideal está relacionado à perfeição da técnica e ao prazer estético, intimamente relacionado a um sentimento de valorização pessoal e do grupo. Porém, com o passar do tempo e com o maior contato com os não indígenas, todo esse processo vem diminuindo. Hoje boa parte dos jovens têm seus interesses voltados mais para as cidades e os conhecimentos dos brancos, o que fez reduzir o número de mulheres que conhecem em profundidade as técnicas de pintura, suas histórias e implicações e os cantos e rituais a que estão associadas. A fim de resgatar esse patrimônio imaterial e fortalecer essa tradição, essa pesquisa visa oferecer um aprendizado sobre as práticas pedagógicas, envolvendo docentes e discentes, no que se refere à importância do grafismo Mebengokrê.

Palavras-chave: grafismos, pintura corporal, povo Mebengokrê.

TAKÃRA MAMIEÃWA

Ismael Patari Tapirapé[1], Mônica Veloso Borges[2], Shayana de Jesus[3], Themis Nunes da Rocha Bruno[4]

1 - UFG/Graduando do Curso de Educação Intercultural. E-mail: ismaelapyawa@gmail.com

2 - UFG/Professora do Curso de Graduação em Educação Intercultural e do Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: mvborges8@hotmail.com

3 - UFG/Professora temporária do Curso de Graduação em Educação Intercultural; Laboratório de Etnobiologia. E-mail: shayanabio@gmail.com

4 - UFG/Professora colaboradora no Curso de Educação Intercultural; Doutoranda em Letras e Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: themisnrb@gmail.com

O povo *Apyãwa* (Tapirapé), falante de língua da família linguística Tupi-Guarani, divide-se socialmente em dois clãs, *Araxa* e *Wyraxiga*. Antigamente estes clãs emitiam gritos quando levavam a caça para a *Takãra*, a Casa dos Homens. Nesta pesquisa busquei informações junto aos sábios sobre os gritos dos clãs com o objetivo de resgatar e de valorizar esta prática, para que não desapareça da cultura Apyãwa. A pesquisa foi desenvolvida na aldeia *Tapi'itãwa*, situada próxima ao município de Confresa, Mato Grosso, e pertencente à Terra Indígena Urubu-Branco. Em maio de 2015 entrevistei quatro anciãos para obter informações sobre a *Takãra Mamieãwa*. Cada um deles revelou saberes diversos, um complementando o conhecimento do outro. Em outubro de 2015, planejei e dei uma aula para crianças do 1º ano do Ensino Fundamental, para mostrar e ensinar aos alunos sobre o grito dos clãs. Através das entrevistas, descobri que a *Takãra Mamieãwa* é muito importante para o povo *Apyãwa* e que o grito dos clãs está desaparecendo. Antigamente o grito era muito importante para as mulheres saberem quem matava o porcão ou queixada (*Tayassu pecari*). Através dos gritos dos *Wyraxiga* e *Araxa*, elas sabiam quem estava trazendo a caça para a *Takãra*. Porém, hoje em dia os clãs trazem as caças em suas motocicletas e por isso estão deixando de emitir os gritos. Após as entrevistas, levei os conhecimentos obtidos para os alunos, ensinando que cada clã tem um grito diferente e mostrando, na prática, cada grito. Depois, realizei uma atividade prática em que cada criança gritou. Fiz isso para que as crianças aprendam os diferentes gritos dos clãs e repassem este ensinamento aos seus pais. Através deste trabalho obtive informações sobre os gritos que os clãs emitem quando levam a caça para a *Takãra*, e disseminei esses saberes entre as crianças, contribuindo para a valorização e o fortalecimento desse momento e dos demais momentos do ritual de *Takãra Mamieãwa*, tão importante dentro de nossa cultura *Apyãwa*.

Palavras-chave: povo Tapirapé; ritual; gritos dos clãs; caçada.

A ORIGEM DO MILHO (ÃNA OPOGIPÜGÜ) PARA O POVO KUIKURO, TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU, MT

Hitsi Kuikuro[1]*, Lorena Dall'Ara Gimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. geraldokuikuro@gmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo Kuikuro é constituído de aproximadamente 3.500 indivíduos distribuídos entre 8 aldeias: Ipatse, Afukuri, Lahatua, Mayene, Paraíso, Nekupai, Kurumim e Lamakuka. A língua Kuikuro pertence a família linguística Karib. O Alto Xingu fica no Território Indígena do Xingu, antes denominado como Parque Indígena do Xingu (PIX), ocupando cerca de 2.642.003 hectares de extensão e está localizado no estado de Mato Grosso. Este trabalho apresenta reflexões sobre o Estágio Pedagógico 1 e é referente ao tema contextual "*A origem do milho para o povo Kuikuro*". O objetivo deste estágio foi mostrar para os alunos a importância do milho para nosso povo, seu uso na aldeia e quais eram os costumes de antigamente. O estágio foi desenvolvido em cinco dias de aulas, com duração de três horas cada, durante o mês de abril de 2019, com duas turmas de 2º e 3º ciclo do Ensino Fundamental da Escola Estadual Indígena Central Karib – sala anexa Aldeia Afukuri, localizada no município de Querência, Mato Grosso. Durante as aulas os alunos viram as diferenças entre os diversos tipos de milhos. Mostrei os diferentes tipos de milhos e quais eram os costumes de antigamente. Os alunos pegaram os milhos e os desenharam. Muitos alunos não conheciam as diferentes qualidades dos milhos. Visitamos um ancião da comunidade, o senhor Tayoha Kuikuro, para que contasse a história da origem do milho. Na sala de aula os alunos fizeram desenhos representando a narrativa da origem do milho. Os alunos ainda participaram de um mutirão comunitário na roça da escola, onde plantaram os diferentes tipos de milho. Foi feita a leitura da mesma narrativa em português e foram passados exercícios e atividades para os alunos na língua materna e língua portuguesa. O tema contextual desse estágio foi bastante produtivo e os objetivos foram alcançados, proporcionando uma maior aprendizagem sobre a prática pedagógica tanto para o professor quanto para os alunos. Esse trabalho desenvolvido na aldeia Afukuri servirá como material de referência para nossas escolas indígenas.

Palavras-chave: Educação Intercultural, origem do milho, TI Xingu, Povo Kuikuro.

O USO DE *MIMOSA TENUIFLORA* (WILLD.) POIR. (FABACEAE, MIMOSOIDEAE) EM RITUAIS REALIZADOS POR TRIBOS INDÍGENAS BRASILEIRAS

Débora Guedes Barbosa de Lima[1*], Romes Bittencourt Nogueira de Sousa[2], Luiz Henrique Alves Costa[3], Igor Soares dos Santos[4], Sammylly Xavier Gomes da Cruz[5], Vinícius Guerra Batista[6]

1, 2,3,4 - Graduandos em Ciências Biológicas Bacharelado, Universidade Federal de Goiás, Instituto de Ciências Biológicas. 0123deby@gmail.com

4 - Laboratório de Morfologia e Taxonomia Vegetal, Departamento de Botânica.

2, 5 - Centro de Estudos em Variabilidade da Frequência Cardíaca, Departamento de Morfologia, Alameda Ingá, Quadra A, Campus Samambaia, CEP 74001–970, Goiânia, GO, Brasil.

3 - Laboratório de Bioquímica e Engenharia Genética – Instituto de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Goiás.

6 - Pós doutorando do Departamento de Ecologia – Universidade Federal de Goiás.

Mimosa tenuiflora (Willd.) Poir. é uma espécie amplamente distribuída, ocorrendo na Colômbia, El Salvador, Honduras, México, Panamá e Venezuela. No Brasil, a mesma abrange as regiões Norte (Al, BA, CE, MA, PB, PE, PI, RN, SE) e Sudeste (Minas Gerais), atingindo os Domínios Fitogeográficos Caatinga e Cerrado, respectivamente. A espécie supracitada caracteriza-se por ser uma planta de porte arbustivo com espinhos recobrindo seus ramos e inflorescências glabras ou pubescentes formadas por flores brancas diminutas e reunidas em um eixo cilíndrico. Além disso, apresenta um alcaloide triptamínico (responsável por causar efeitos psicoativos), denominado N,N-dimetiltriptamina, utilizado por distintos grupos indígenas locais. Diante do exposto, objetivou-se evidenciar a importância da *M. tenuiflora* como parte da cultura brasileira, sobretudo, no que tange em seu uso em rituais sagrados de povos indígenas. Este estudo foi realizado a partir de uma revisão bibliográfica, onde foram consultados artigos científicos e literatura especializada. Vários grupos indígenas brasileiros fazem o uso dessa espécie para fins religiosos e recreativos inerentes à sua cultura, dentre os quais, podemos destacar os Atikum, os Kambiwa, os Tupinambás, os Kariri-Xocó, os Pankararum e os Truka. Estes a utilizam para produzir uma bebida sagrada com propriedades milagrosas, denominada “ajucá”, “anjucá” ou “vinho jurema”. O uso da jurema-preta se dá pela maceração da casca do caule ou de suas raízes, combinada com água, vinho ou cachaça, de modo a produzir uma bebida psicoativa. Sendo que, de acordo com a tribo indígena a realizar o ritual, denominado “Toré”, há certa variação nos ingredientes, rezas, chamados a entidades e cânticos utilizados, acarretando em algumas alterações no efeito final da bebida. Acredita-se que o consumo da mesma proporciona força, sabedoria e permite o contato com os espíritos da floresta e com os antepassados de seu usuário. No ritual são utilizadas velas e tabaco, e as partes da planta são cozidas em panelas específicas para a ocasião até atingirem uma coloração escura, em seguida, são adicionadas à cachaça, água ou vinho. Durante o processo os índios cultuam distintas entidades e ancestrais míticos, onde cantam suas músicas tradicionais. A partir dos efeitos psicoativos, os indivíduos entram em inerce, e quando despertam, os sonhos são interpretados pelas mulheres para ver o passado, presente e prever o futuro. Adicionalmente, a jurema-preta também é utilizada no tratamento de eczemas, pequenas queimaduras, inflamações e na cicatrização de feridas. Também possui ação antiespasmolítica e antibacteriana em seu emprego como planta medicinal. Conclui-se, assim, que *M. tenuiflora*,

popularmente conhecida como jurema-preta, é um constituinte importante da cultura e história indígena brasileira, onde os ritos e tradições locais reconstituem seus laços de ancestralidade, assim como o seu conjunto de características que os diferem de outros povos e grupos.

Palavras-chave: cultura, jurema-preta, religiosidade, vegetais.

PRODUÇÃO DE INATAJUKYK - O SAL DE INAJÁ PELO POVO KAIABI

Jywateju Kayabi[1]*, Muni Kayabi[1], Lorena Dall´Ara Guimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discentes do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. jywatejukayabi@gmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo Kaiabi, denominado de Kawaiwete, que significa os indígenas verdadeiros, falante da família linguística Tupi-guarani, tem uma população de aproximadamente 3.000 pessoas. Habitam o Baixo Xingu no Território Indígena do Xingu - TIX, no estado do Mato Grosso. O TIX criado em 1961 pelo Governo Federal abrange uma área de 2.825,470 hectares de extensão com 16 povos indígenas de diferentes aspectos culturais. São eles: Aweti, Ikpeng, Kaiabi, Kalapalo, Kamaiurá, Kĩsêdjê, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Wauja, Tapayuna, Trumai, Yudja, Yawalapiti. Este trabalho é uma reflexão sobre a cultura do povo Kawaiwete do Baixo Xingu referente ao tema contextual *inatajukyk* - o sal de inajá. O trabalho foi desenvolvido no período de quatro anos (2013 à 2017) com os anciões de quatro aldeias. O trabalho teve início em 2013 com as turmas de 1º a 5º ano de ensino fundamental na Escola Indígena Kaí e posteriormente foi desenvolvido na Escola Jatyta. O objetivo dessa pesquisa foi mostrar a forma de fazer o sal de inajá e fortalecer a culinária do povo Kawaiwete. Durante a aula os estudantes aprenderam junto com os anciões o processo de fabricação do sal. O processo de fabricação do sal tem cinco importantes fases: 1) extração da do caule ou tronco da palmeira inajá; 2) secagem do material no sol durante quatro dias; 3) queima do material no fogo e diluição do sal que há nas cinzas com a água usando a peneira tradicional para coar; 4) fermentação do líquido na panela de cerâmica até a água secar, virando uma massa densa; e 5) colocar no sol para secar completamente. O produto não deixa a pessoas ficar hipertensas, pois é um alimento saudável. Na nossa cultura existem alguns conhecimentos sobre o sal que são passados de geração em geração, por exemplo, acreditamos que depois de a pessoa comer o sal ela não pode ir no rio, pois isso faz mal. Também acreditamos que as meninas que menstruam pela primeira vez não devem consumir o sal porque senão irá sair um líquido branco da sua vagina pelo resto da vida. Com a realização desse trabalho pudemos concluir que as aulas foram produtivas e os estudantes conseguiram produzir o *inatajukyk*, proporcionando um maior aprendizado aos alunos e alcançando os objetivos estabelecidos que eram conhecer o processo de fabricação do sal e a sua importância na cultura do povo Kaibi. Além disso, o conteúdo produzido por essa pesquisa será um material de aprendizagem dos estudantes Kawaiwete da região do Xingu na Terra indígena Kuruzinho e Terra Indígena do Tatyi.

Palavras-chave: sal de inajá, inatajukyk, palmeira inajá, conhecimentos tradicionais, povo Kaiabi.

QUEIMADAS NO ENTORNO DO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU E DENTRO DELE

Maiuri Mehinako Kamaiurá[1*], Lorena Dall'ara Guimarães[2], Guilherme Freitas Souza Filho[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. maiurikamaiura@hotmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo do Território Indígena do Xingu é constituído por 16 etnias são elas: Kamaiurá, Kuikuro, Kalapalo, Aweti, Mehinako, Waurá, Yawalapiti, Matipu, Nafukua, Nravuto, Trumai, Ikpeng (Txicão), Kaiabi (Kawaiwete), Suya, Yudja (Juruna) e Tapayuna. O total da população no Xingu é de aproximadamente de 8.000 habitantes. A área é dividida em quatro regiões, sendo elas: Alto Xingu, Médio Xingu, Baixo Xingu e Leste Xingu. O Território Indígena do Xingu, antes denominado como Parque Indígena do Xingu (PIX), ocupa cerca de 2.642.003 hectares de extensão e está localizado no Estado de Mato Grosso. Este trabalho apresenta reflexões sobre o Estágio Pedagógico III e é referente ao Tema Contextual *Queimadas no entorno do Território Indígena do Xingu e dentro dele*. O estágio foi desenvolvido em cinco aulas, com duração de duas horas cada, durante o primeiro semestre de março de 2018, com turmas de ensino médio de multiciclos de primeiro ano, segundo ano e terceiro ano da Escola Estadual Indígena Central Leonardo Villas Boas, localizada no município de Gaúcha do Norte, Mato Grosso. A escolha do tema foi por motivo das queimadas frequentes no Território Indígena do Xingu e no entorno dele. Esse tema é importante de ser discutido com os alunos, pois as queimadas estão diretamente ligadas às mudanças do clima, nas extinções de algumas plantas medicinais e pelo fato de que as madeiras que são usados nas construções de casas estão queimando e sendo perdidas. Com isso para construir a casa tem que buscar a madeira bem longe, onde não há queimada, e o mesmo acontece com as plantas medicinais que usamos para tratar as doenças. Então, por essa razão que escolhi trabalhar com a "queimada". Durante a aula os alunos elaboraram coletivamente o mapa ilustrando os locais onde tem as matérias primas para construção de casas, ervas medicinais e as nascentes do rio, e que as queimadas estão destruindo. Os alunos também falaram sobre as consequências que as queimadas estão causando no Território Indígena do Xingu, e no entorno dele, e que estão causando vários danos à saúde também como, por exemplo: tosse, ardência nos olhos causada pela fumaça, entre outros. Também citaram que as queimadas estão dizimando os animais frágeis e os ovinhos dos passarinhos. A aula foi produtiva porque os alunos refletiram bastante sobre o que a queimada pode provocar e o que está causando para nosso planeta. Falaram que daqui em diante vão pensar antes de acender o fogo e conscientizar suas comunidades. Para mim a aula foi muito boa. Com os alunos aprendi que cada ser vivo é importante para nosso planeta Terra e sem eles nossas vidas não teriam sentido nenhum.

Palavras-chave: Queimada no Xingu; plantas medicinais; aves, nascentes dos rios, Licenciatura Intercultural.

SURGIMENTO DO PEQUI PARA POVO KALAPALO, ALTO XINGU, MT

Talico Kalapalo[1*], Lorena Dall´Ara Guimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. kapotnhinore@hotmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O povo Kalapalo está dividido em 12 aldeias no Alto Xingu, na Terra Indígena do Xingu, no estado de Mato Grosso. A língua falada pelo povo Kalapalo pertence à família linguística Karib, tronco linguístico Karib. Na margem esquerda do rio Kuluene fica localizada a aldeia Barranco Queimado (Kalapalo) no município de Gaúcha do Norte – MT. Nesta aldeia vivem 102 pessoas. Além dessas aldeias, existem outras duas que também pertencem ao município Gaúcha do Norte chamadas Aranhé e Kaluane. Ainda na margem direita do rio Kuluene estão as aldeias Aiha, Tanguro, Sapezal, Tupeko e Tangurinho que pertencem ao Município de Querência – MT e as aldeias Lago Azul, Kuluene e Pedra que pertencem ao Município de Canarana – MT. O objetivo desta pesquisa foi documentar e registrar a importância e história do pequi. O trabalho foi realizado na aldeia Halaia durante as atividades do meu estágio e executado durante cinco aulas. A metodologia do trabalho envolveu discussões em classe sobre o tema, explanações dos anciãos (Kuheté Kuikuro e Kaminairu Kalapalo), saída à campo, visitas às casas da comunidade e produção de desenhos e textos sobre o tema pelos alunos. Os anciões das aldeias relataram por meio de um mito o processo de como o pequi se originou, e como se tornou mais importante para o povo Kalapalo. Durante o último dia de aula fizemos saída de campo junto com a anciã chamada Kaminairu Kalapalo para conhecer e ver as variações do pequi. Fomos até o pequizal, lá encontramos nove tipos de pequi, que são diferenciados pelo tamanho, cor e ausência de espinhos. Durante as cinco aulas os alunos disseram que gostaram e aprenderam bastante sobre a história do pequi. Documentar essa história em papel é de suma importância para que as novas e futuras gerações possam conhecer e saber o valor da origem do pequi para povo Kalapalo. Registrar os costumes e as tradições dessa comunidade é garantir que a nossa cultura não será esquecida e que a luta de nossos antepassados em preservar as nossas tradições não terá sido em vão. A história dos ancestrais é o que formou hoje nossa identidade, sendo assim, é primordial que essas histórias sejam repassadas para as futuras gerações, porque o conhecimento não pode ser esquecido ele deve ser documentado, por isso é muito importante colocar no papel essas histórias para que futuramente se torne como fonte de pesquisa, utilizada para ampliar os conhecimentos dos jovens em sala de aula.

Palavras-chave: surgimento do pequi, povo Kalapalo, conhecimentos tradicionais.

XAJ'OMA: USO DO BARRO NO ARTESANATO APYÃWA

Cezil Awararawoo Tapirapé[1], Mônica Veloso Borges[2], Shayana de Jesus[3], Themis Nunes da Rocha Bruno[4]

1 - UFG/Graduando do Curso de Educação Intercultural. E-mail: paxeparyga2@gmail.com

2 - UFG/Professora do Curso de Graduação em Educação Intercultural e do Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: mvborges8@hotmail.com

3 - UFG/Professora temporária do Curso de Graduação em Educação Intercultural; Laboratório de Etnobiologia. E-mail: shayanabio@gmail.com

4 - UFG/Professora colaboradora no Curso de Educação Intercultural; Doutoranda em Letras e Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: themisnrb@gmail.com

Antigamente o barro (*Xaj'oma*) era muito utilizado pelo povo *Apyãwa* (Tapirapé) para a confecção de panelas e bonecos. Porém, atualmente seu uso vem diminuindo devido à substituição do uso de panelas de barro por panelas de alumínio. A maioria das crianças e dos jovens *Apyãwa* pouco sabe sobre o *Xaj'oma*. Por isso, desenvolvi esta pesquisa visando documentar os objetos que são feitos com o *xaj'oma* existente na nossa região pelo povo *Apyãwa*, bem como o seu processo de fabricação, e disseminar estes saberes para crianças, jovens e demais pessoas da comunidade, para que conheçam e se conscientizem sobre a importância dessa prática na nossa cultura. O trabalho foi desenvolvido na aldeia *Tapiparanytãwa*, pertencente à Terra Indígena Urubu-Branco, situada entre os municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha, Mato Grosso. No dia 28 de março de 2019 entrevistei dois anciões e uma anciã, sábios da comunidade e especialistas do conhecimento Apyãwa, com o objetivo de obter informações sobre os tipos de objetos fabricados com *Xaj'oma*, e sobre o processo de fabricação. Em 27 de maio dei uma aula sobre o tema para alunos do 5º e 6º anos do Ensino Fundamental. Através das entrevistas, descobri que existe um barro específico para a fabricação dos objetos (panelas e bonecos) e que, para identificar o tipo de barro adequado, é necessário prová-lo com a ponta da língua. O barro usado tem um cheiro diferente dos demais barros. Para a fabricação dos objetos, inicialmente o barro é retirado, colocado ao sol por um curto período de tempo e, posteriormente, é misturado com a casca de cega-machado (*Physocalymma scaberrimum*), após esta ser queimada e formar um pó. Após preparar essa mistura específica do barro, os objetos são modelados e levados ao fogo e, assim que esfriarem, estarão prontos para o uso. Esta pesquisa é importante para o povo *Apyãwa*, por valorizar o conhecimento de nossos sábios e sábias artesãos e artesãs sobre o uso do *Xaj'oma*, e por repassar estes saberes às novas gerações, contribuindo para o resgate e manutenção de uma prática importante dentro da nossa cultura.

Palavras-chave: povo Tapirapé; panelas; bonecos; artesãos; saberes tradicionais.

Ô PESTE DIFÍCIL! A "DURA" LUTA CONTRA FORMIGAS CORTADEIRAS DE MORADORES RURAIS E SEMI-RURAIS DE TRINDADE-GOIÁS

Romes Bittencourt Nogueira de Sousa[1*], Igor Soares dos Santos[2], Luiz Henrique Alves Costa[3], Débora Guedes Barbosa de Lima[4], Sammylly Xavier Gomes da Cruz[5], Carlene Gomes Rodrigues[6], Iannamurti Leles[7], Vinícius Guerra Batista[8]

1, 2,3,4,6,7 - Graduandos em Ciências Biológicas Bacharelado, Universidade Federal de Goiás, Instituto de Ciências Biológicas. romesbittencourtsousa@gmail.com

1, 5 - Centro de Estudos em Variabilidade da Frequência Cardíaca, Departamento de Morfologia, Alameda Ingá, Quadra A, Campus Samambaia, CEP 74001–970, Goiânia, GO, Brasil.

2 - Laboratório de Morfologia e Taxonomia Vegetal, Departamento de Botânica.

3 - Laboratório de Bioquímica e Engenharia Genética – Instituto de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Goiás.

6,7 - Laboratório de Etnobiologia – Faculdade de Letras, Núcleo Takinahaky.

8- Pós doutorando do Departamento de Ecologia – Universidade Federal de Goiás.

Formigas cortadeiras são consideradas uma das piores pragas para a agricultura familiar e cultivo de plantas domesticáveis. Apresentam hábito eussocial, e interação mutualística com fungos da família Lepiotaceae, do qual se alimentam. As formigas cortadeiras correspondem aos gêneros *Atta* e *Acromyrmex*, compreendendo mais de 40 espécies. Neste trabalho, buscou-se apresentar as problemáticas enfrentadas por moradores da zona rural e semi-rural de Trindade-GO para controle populacional das formigas cortadeiras. Durante os meses de março a maio de 2019, foram colhidos depoimentos de moradores locais sobre o impacto das formigas cortadeiras e a forma com que estes fazem para controlá-las. A área de estudos correspondeu a zona rural e semi-rural no bairro Jardim Decolores do município de Trindade- GO. Os depoimentos colhidos mostram os problemas enfrentados pelos moradores da região com relação às formigas cortadeiras. Helena (nome fantasia), uma das entrevistadas, relata que as formigas cortaram as folhas de dois pés de rosa branca de sua casa em uma só noite. Joana (nome fantasia) diz que as formigas já mataram um pé de laranjeira em sua propriedade, e agora estão a atacar dois pés de abacate, também desfolhando-os. Rita (nome fantasia) nos ofereceu uma oportunidade de ida à caça dos ninhos das formigas, portando um veneno o qual se refere não saber o nome, mas diz ser um "trem muito brabo". Embora sem sucesso para encontro dos ninhos, foi possível contabilizar a existência de cinco diferentes métodos de controle de formigas cortadeiras, que envolvem desde o pisoteamento ao uso de potenciais agentes químicos, os quais são colocados em cima das formigas em suas trilhas ou direto nos ninhos das mesmas. Pela mencionada reincidência dos ataques das formigas, e constante lutas contra as mesmas, que, de acordo com uma das moradoras, já dura anos, infere-se que os métodos utilizados para controle das mesmas são ineficientes diante do potencial tamanho das colônias. No entanto, este trabalho permitiu o conhecimento a cerca da problemática das formigas cortadeiras para moradores rurais, assim como estratégias de controle.

Palavras-chave: controle biológico, conhecimento popular, rural, semi-rural, formiga cortadeira.

ROÇA TRADICIONAL YUDJA JURUNA

Daniel Pereira de Sousa Pastana Yudja Juruna[1]*, Lorena Dall´Ara Guimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. kapotnhinore@hotmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás possui mais de 300 estudantes indígenas pertencentes a vinte e sete etnias dos vales dos rios Araguaia, Tocantins e Xingu. Os princípios pedagógicos do curso, voltados para abordagens interculturais e transdisciplinares, fazem com que diferentes áreas do conhecimento sejam discutidas de forma articulada, visando compreender a relação do homem e suas práticas culturais com o meio ambiente. Os *Yudja* (mais conhecidos como Juruna), umas das etnias da Terra Indígena Xingu, sofreram, desde o passado, todo o peso do avanço dos seringueiros. Hoje, o povo *Yudja* tem uma grande aldeia (*Tubatuba*, com cerca de 450 pessoas) e mais quatro aldeias sendo que duas estão localizadas dentro do Parque Indígena do Xingu (Aldeia Aribaru e Aldeia Pak Samba), uma na terra Indígena *Kapôt-Nhinore* (Aldeia Pastana Yudja Juruna) no médio Xingu e uma na Volta Grande no Baixo Xingu (Aldeia *Pakisamba)*. A roça tradicional do povo Yudja é uma técnica que até hoje praticamos em nossas comunidades. O objetivo desse trabalho foi conhecer através das informações de nossos anciões como se escolhe uma área para fazer abertura que vai ser uma roça tradicional. A escolha da área para a roça é muito importante, pois nunca podemos escolher um terreno que tenha uma nascente de rio e nem um lugar que alague quando o rio estiver cheio. Outro fator levado em consideração é a fertilidade do solo. Assim a realização do estágio com o tema contextual roça tradicional Yudja na escola Estadual Indígena Bitahamã da comunidade foi algo muito importante porque através das informações repassadas pelos nossos especialistas e anciões pelos conhecimentos que eles já obtiveram dos nossos antepassados, nós educadores e alunos vamos desenvolvendo um plano para que cada família da comunidade tenha uma roça própria para cultivar os seus alimentos. Assim acreditamos que a qualidade alimentar de nossa comunidade venha melhorar. Com as informações adquiridas pesquisaremos lugares considerados sagrados e que são bons para construir uma roça tradicional para cada família dentro da comunidade. Neste trabalho realizamos uma oficina para conversar com os nossos anciões e especialistas e foram identificados os pontos e lugares considerados sagrados do nosso povo, que tinham hábitos de construir roças nas ilhas para garantir que outros povos não pegassem os nossos alimentos que cultivássemos. Faz-se necessário cultivar os nossos alimentos tradicionais para evitar contaminação que vem ocorrendo dentro das nossas comunidades indígenas.

Palavras-chave: Roça tradicional, conhecimentos dos anciões, povo Yudja Juruna.

NGUNEELÜ: CONHECIMENTO TRADICIONAL DO POVO KALAPALO SOBRE O ECLIPSE DA LUA

Ugise Kalalpalo[1], Lorena Dall'Ara Gimarães[2], Katia Kopp[3]

1*- Discente do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, Goiânia, Brasil; Comitê Xingu. ugisekalapalo25@gmail.com

2 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena@uol.com.br

3 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

O Povo Kalapalo é pertencente à família linguística Karib. Os Kalapalo têm uma população de mais de mil pessoas e atualmente moram em uma aldeia central e em outras onze aldeias que estão localizadas no Território Indígena do Xingu – TIX, no Estado do Mato grosso. Tradicionalmente os povos indígenas possuem um conhecimento sobre os acontecimentos da natureza, dentre esses conhecimentos está o eclipse da lua (*Nguneelü*). Esse trabalho foi desenvolvido durante as atividades do segundo estágio supervisionado pela Universidade Federal de Goiás e realizado na Escola Indígena Central Aiha Kalapalo. O objetivo desse trabalho foi registrar o conhecimento tradicional do povo Kalapalo sobre *Nguneelü* e transmitir esse conhecimento para os demais membros da comunidade Kalapalo. Primeiramente foi pesquisado com Ageu Kalapalo, pajé da comunidade e grande conhecedor de histórias. Após, o tema foi apresentados aos alunos para que soubessem a importância do eclipse da lua para o povo Kalapalo. Durantes as cinco aulas realizadas, ensinamos aos alunos como acontece o ritual e quais são suas etapas. Inicialmente quando começa o eclipse (quando a lua está menstruando) ocorrem gritos, os pajés ficam fumando, crianças e jovens passam polvilho no rosto, as pessoas ficam imitando pescaria, flecham cabaças, racham lenhas, carregam cesto de massa de mandioca, para que os meninos virem bons pescadores e meninas fiquem fortes, As pessoas batem nos objetos para que eles "acordem" e os homens tocam a flauta sagrada. No dia seguinte ao eclipse acontece a festa com treinamento para a luta huka-huka, os jovens homens e mulheres tomam raiz, fazem escarificação (ritual da arranhadeira) para que as pessoas não fiquem com preguiça, os pajés passam de casa em casa rezando e curando as pessoas, são feitos varais na frente das casas com objetos de pessoas que já faleceram, as pessoas não podem andar sozinhas senão podem se transformar em animais, e animais em peixes. Tudo foi explicado aos alunos e no final da aula os alunos fizeram textos e desenhos e apresentaram coletivamente relatando o que aprenderam sobre o ritual *Nguneelü*.

Palavras-chave: Povo Kalapalo, Eclipse da lua (*Nguneelü*), Cultura Indígena.

PEIXES NA TERRA INDÍGENA PANAMBIZINHO: A COSMOVISÃO KAIOWÁ E GUARANI

Wilson Moreira Silva[1], Anastácio Peralta[2], Maria Leda Vieira de Souza[1], Laura Jane Gisloti[2]*

1- Universidade Federal da Grande Dourados
2 - Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade – PPGET/UFGD
lauragisloti@gmail.com

Trocar saberes entre a ciência ocidental e o conhecimento de comunidades tradicionais sobre o meio ambiente é uma área da Ciência que vem chamando atenção dos interessados na construção do conhecimento universal. Neste campo, a etnociência têm se destacado como forma de diálogo entre os saberes ocidentais e os saberes tradicionais. Este trabalho teve como finalidade um diálogo com a intenção de troca de saberes com a comunidade Kaiowá e Guarani, da Terra Indígena de Panambizinho, na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, com o intuito de investigar os fundamentos históricos da piscicultura na comunidade, à fim de coletivamente trabalhar a importância das economias e a soberania alimentar deste grupo indígena. Como metodologia a utilizamos observação participante e entrevistas livres e semiestruturadas através da pesquisa de campo com imersão na comunidade, à fim de experimentar vivências e trocar saberes com o povo Kaiowá e Guarani. O levantamento de dados foi realizado tentando compreender e conhecer o conhecimento ictiológico tradicional e as percepções da comunidade sobre a piscicultura, buscando conhecer suas tradições com base nos peixes existentes na região. A amostra foi definida a partir dos encontros com a comunidade que permitiram um acréscimo de informantes por progressão em "bola de neve". Obtivemos relato de doze pessoas da comunidade, desde jovens até anciãos. Os mais velhos apontaram para o desinteresse dos mais jovens em buscar os saberes tradicionais. Os mais jovens apontaram para a dificuldade de praticar a pesca tradicional por conta da cultura hegemônica que inseriu artefatos da pesca convencional na comunidade. Todos os entrevistados relatam a dificuldade de se pescar nos córregos e rios da região por conta da retirada da diminuição da área de seu território tradicional. Da mesma forma, todos os participantes concordam que os peixes são alimentos de grande importância para a cultura dessa etnia. Os anciãos relataram que tradicionalmente a piscicultura não era uma prática pensada dentro da cosmologia Kaiowá Guarani, mas que com a diminuição do pescado e o aumento da subnutrição na comunidade, esta prática agora pode ser aceita por este povo. Os peixes mais apontados como benéficos para o consumo são: o "piau" *Leporinus friderici* (Anostomidae) o "jundiá" *Rhamdia quelen* (Pimelodidae) e o "dourado" *Salminus brasiliensis* (Characidae). Para crianças o consumo de "pacu" (Characidae), "traíra" *Hoplias malabaricus* (Erythrinidae) e dourado não é indicado. Para as mulheres gestantes são indicados o consumo da "enguia" *Electrophorus electricus* (Gymnotidae), por facilitar o parto. A forma indicada de consumo dos peixes é cozido no vapor, não sendo indicado a fritura. Desta forma, este trabalho traz no bojo de suas indagações a fala, a gênese da criação e a crença dos Kaiowá e Guarani nos moldes tradicionais de pesca e da sustentabilidade, tanto no âmbito da economia natural, quanto na sua espiritualidade, além de se debruçar levemente sobre o processo histórico e sobre as rupturas vividas pela população, as quais se submeteram e se submetem até os dias atuais. Portanto, tal estudo contribuirá com informações acerca dos conhecimentos tradicionais que poderão ser pesquisados para a melhoria das relações dos seres humanos com os peixes, com a mãe terra e com as economias referentes ao bem viver.

Palavras-chave: Conhecimento Tradicional, Etnoictiologia, Guarani Kaiowá.

OS SABERES DE ESTUDANTES INDÍGENAS E CAMPONESES DA REGIÃO DA GRANDE DOURADOS, EM RELAÇÃO AOS INSETOS (*ARTHROPODA*, *INSECTA*)

Cristiano Ramos Gonçalves[1]*, Marildo da Silva Pedro[2], Laura Jane Gisloti[3]

1 - Faculdade de Ciências Biológicas e Ambientais – UFGD. E-mail: etnobiodiversidade@gmail.com

2 - Faculdade Intercultural Indígena - UFGD

3 - Faculdade Intercultural Indígena – UFGD

Este trabalho foi realizado com estudantes homens e mulheres, indígenas e do campo, da Licenciatura em Educação no Campo (LEDUC) – habilitação em Ciências da Natureza, ofertado pela Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). O objetivo do presente estudo foi pesquisar quais conhecimentos as e os estudantes possuem sobre os insetos. Como método de coleta de dados, foi elaborado um questionário com perguntas diversas sobre os insetos, para obter informações sobre o que conceituam como “inseto”, quais suas importâncias, quais sensações eles provocam nos participantes, os usos destes invertebrados como recurso alimentar e se consideram estes seres como vetores de doenças. Foram 29 participantes com faixa etária entre 20 e 67 anos; 19 acadêmicas mulheres (65,5%), sendo elas: oito indígenas, seis pardas, três negras e duas brancas. Já os acadêmicos homens totalizaram 10 participantes (34,4%), desses: quatro são indígenas, cinco pardos e um branco. Em relação à importância dos insetos, 79,3% dos estudantes afirmaram que os insetos possuem importância na natureza, de forma que foram descritas importâncias ecológicas (na cadeia alimentar, na função de polinizadores); como recurso alimentar e na manutenção da biodiversidade e dos ecossistemas. Nesta pesquisa, uma minoria (20,6%) não consideraram os insetos importantes. A maioria dos participantes (65,5%) consideraram os insetos como animais, demonstrando saberes etnotaxonômicos similares aos científicos, agrupando o que conceituam ser da Classe *Insecta* no Reino *Animalia*. Foram também conceituados pertencentes à Insecta outros invertebrados, como aracnídeos e myriapodes; e vertebrados como répteis e anfíbios. A minoria dos estudantes (24,1%) não considerou insetos como animais e um grupo (10,3%) não respondeu. Em relação às sensações que os insetos causam nos participantes, a maioria (65,5%) assinalou ter curiosidade; seguido pelas sensações de nojo (27,5%); admiração (20,6%) e medo (20,6%). Sobre o uso de insetos na alimentação (entomofagia), (44,8%) já comeram ou conhecem alguém que já comeu insetos. Os insetos usados mais citados foram: treze citações para formiga, seis para o consumo de tanajura e saúva (na nomenclatura popular), dois relatos para o uso de mosca, um de mosquito e um de “pequenas larvas”. Quanto à associação dos insetos como vetores de doenças, os dados são bastante significativos e alertam para as condições atuais de saúde no estado de Mato Grosso do Sul; de forma que uma maioria expressiva (93,1%) consideram que insetos são vetores de doenças, sendo dengue a mais citada. Concluímos que os estudantes participantes possuem variados saberes, adquiridos através de vivências individuais ou em grupos e também transmitidos entre gerações. E que há diferentes formas de interpretação da vida no ambiente em que vivem, e que possuem relação direta com a língua, a cultura e o território que ocupam.

Palavras-Chave: Conhecimento Popular; Conhecimento Tradicional; Educação do Campo; Etnoentomologia.

WAHU BDZA'RATADZÉ A'UWÊ UPTABI – CALENDÁRIO TRADICIONAL XAVANTE

Aldo Waamate Tseredzedze[1], Angelo Tsimrihu[1], Arlozinho Waãmaté Budzatsé[1], Azaer Wa'omopté Xavante[1], Diogo Aniho Juruna[1], Elias Tsibodowapre Nomotse[1], Érico Venâncio Watsariho[1], Faustino Tsa'Roire Tsoropre[1], Florisvaldo Tsibaa Serewata'uburo[1], Gininho Tseredzapriwe Tsibo"oo-pré[1], Gloria Auxiliadora Ró Ótsitsimrõ Tsudzawére[1], Goiano Tserema'a Hipru Xavante[1], Josias Tserema'a Tsãrõrada[1], Leandro Parinai'a[1], Matheus Tserenhowatsihu Tseredze[1], Mizael Tsa'e[1], Nicolino Tsipra Uratse[1], Rail Raraadzawi Urebete[1], Dayane Pereira[2], Carlos Bianchi[2*]

1 - Discentes do Curso de Educação Intercultural (Comitê Xavante), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.

2*- Laboratório de Etnobiologia e Biodiversidade, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. comitexavanteufg@gmail.com

O povo A'uwẽ Uptabi (Xavante) tem seu calendário próprio desde os tempos antigos, conforme é contado pelos ancestrais. O tempo do mês é marcado pelo A'amo (Lua). A'amo Tópa é a lua minguante e A'amo Tõmo Dzapódó é a lua cheia. As épocas que formam um ciclo são conhecidas como Tsau'u, Wahu, A'eta, Utsu. Esta maneira própria de marcar o tempo está relacionada com fenômenos e marcadores da natureza: constelações, mais especificamente Tsiruru (plêiades), Wamari (Cruzeiro do Sul) e Watsitópré (estrela vermelha); Tã (chuva), Rowahödzé (frio) e as atividades agrícolas do povo xavante. Para cada período, são realizados rituais específicos, extraídos alimentos do solo e obtidos alimentos do Cerrado. No Tsa'u'u alguns rituais são Ói'ó, Wapté rõ, Uiwede, Wai'a e Datsipadö. Neste período se extrai do solo Mõ'õni, Ubdi, Pidzi, Patede, Upa, entre outros alimentos. Ainda, no Tsa'u'u se obtém do Cerrado Nõrõ tebe. Uwai'rê e Buru nomridzé. Já durante o período chamado Rob'ro, alguns rituais que acontecem são Dutsu, Ö'ródzé e Burutsudzé, também Danhono e Darini. No período denominado A'eta, acontecem Wa'i, Dzô mori, Wedenhoro wadzudzé e Tepe pãridzé. Nesta época são extraídos frutos do Cerrado como Tinini, Tsitópré, Ritó e Nõroipa, enquanto do solo se obtém Wededu, Mõ'oni, Ubdi e Wö. Por fim, no período do Utsu, as frutas do Cerrado são Abare, Tomoti, Uwaire, Udzu, Titópré e Utótsirine, para falar de algumas. Para o povo A'uwẽ Uptabi, o Tsa'u'u (Hönhiminhiróbó – frio) marca o início do ano. Já o Tsiruru aparece para indicar o final do tempo chuvoso, quando se inicia o tempo da seca e colheita. Neste período, a forma tradicionalmente vivida pelo povo Xavante para sobrevivência acontece com o consumo de alimentos naturais extraídos do solo. Estes alimentos são também consumidos no início dos rituais (Datsiwauburé, Abahi raihidiba, Datsiwaubure nhopa), conduzido no TSA'U'U pelo clã Öwawe. O Wahu, conhecido também como Rob'ro, vem depois do Tsa'u'u, sendo um tempo que se inicia com clima seco e quente, onde toda a natureza vai secando pelo calor e perde suas forças, incluindo as árvores, capins, rios e animais. Neste período, o povo Xavante sobrevive aproveitando a mudança do tempo para caçar, pescar, e fazer outros rituais tradicionais específicos. No tempo de A'eta, conhecido como Utsu (Tã), ocorre nova mudança de clima, com o retorno do tempo chuvoso, tendo início outras atividades de rituais, caçadas, pescarias, roças de toco e mudança na alimentação, sobretudo de alimentos que vão surgindo no Cerrado. No Utsu, ocorrem as enchentes dos córregos, lagos, nascentes, rios e o surgimento de peixes variados, também frutas do Cerrado. Como o povo A'uwẽ Uptabi é conhecedor da força da natureza, antes da chegada do U'tsu, todos se preparam, guardando alimentos (carne, frutas, raízes) para sobreviver ao longo do período. Todo este conhecimento é importante para o povo xavante e vem sendo passado entre as gerações.

Palavras-chave: calendário, Xavante, marcadores de tempo, Wahu Bdza'ratadzé.

AS PLANTAS MEDICINAIS DO POVO MEMÕRTUMRE-KANELA

Edval Canela-Kaprêprêc

Universidade Federal de Goiás (UFG)
liliabram@gmail.com

Esta comunicação apresentará parte de meu Projeto Extraescolar para a conclusão do curso de Educação Intercultural (UFG). A pesquisa realizada no referido projeto foi feita com o intuito de documentar preliminarmente a parte dos saberes tradicionais do meu povo, relativa ao conhecimento das plantas medicinais. Os Memõrtumre-Kanela (MA) já tinham seu próprio meio de combate e prevenção de algumas doenças, com as plantas medicinais, encontradas em nosso território, no cerrado brasileiro. Essas plantas são usadas há muito tempo. Muito antes da chegada dos não indígenas, o povo Memõrtumre-Kanela já tinha o conhecimento e usava algumas plantas como medicamento. Os principais objetivos do minha pesquisa são: a) Identificar e caracterizar algumas plantas medicinais existentes na Terra Indígena Kanela. b) Abordar os múltiplos usos destes recursos que são as plantas medicinais da T.I Kanela; c) Valorizar e documentar nossas plantas medicinais. A coleta de dados etnobotânicos para o desenvolvimento da pesquisa foi realizada na Terra Indígena Memõrtumre-Kanela, na aldeia Escalvado, que está localizada no centro sul do estado do Maranhão, na região Nordeste do Brasil. A ideia inicial foi fazer uma busca por plantas medicinais que ainda não tinham sido divulgadas. Em um segundo momento, com auxílio dos pajés, fomos em busca de plantas medicinais que existem na Terra Indígena Kanela. A pesquisa teve início no ano de 2015 e será finalizada no segundo semestre de 2019. Durante a pesquisa de campo, os dados foram fotografados, para serem desenhados depois, e foram gravados áudios com os sábios do meu povo. A principal dificuldade foi a identificação entre nome científico e popular porque a maioria das plantas era conhecida pelo nome na língua indígena.

Palavras-chave: Plantas medicinais; Memõrtumre-Kanela; saberes tradicionais.

ORGANIZAÇÃO GEOGRAFICA E SOCIAL DA ALDEIA BORORO

Antonio Jukureakireu[1*], Luciene Jakomearegecebado[2], Ana Paula Purcina Baumann[3]

1* - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: antoniokireu@hotmail.com;

2 - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: ljakomearegecebado@gmail.com;

3 – Professora do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Instituto de Matemática e Estatística (IME), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: ana.baumann@ufg.br

Para começar uma aldeia Bororo é necessário primeiramente observar onde o sol nasce e se põe. Ao leste fica o espírito *Itubore* e a oeste o espírito *Bakororo*. Esta observação é necessária para construir a primeira casa, chamada *Baito* ou *Bai managejewu* (casa central), com uma porta para o norte e outra para sul, e o sol passando sobre ela. O *Baito* marcará o centro da aldeia será um referencial para construção das outras casas em seu entorno, na forma de círculo conforme seus clã e sub-clãs. A referência Leste-Oeste é tomada como uma linha imaginária que corta a aldeia ao meio. Ao Norte situa-se o clã *Ecerae* e seus sub-clãs - *Badujeba, Kie, Bokodori Ecerae e Bakoro Ecerae,* e ao sul situa-se o clã *Tugarege* e seus sub-clãs - *Arore, Iwagudo, Apiborege e Paiwe*. As casas são construídas em torno do *Baito* com raio de aproximadamente 100m. No sentido Leste há um trajeto saindo da aldeia denominado *Mano Reia* (trajeto reto) com 3000 a 5000m de distância, e no final há o *Mano Pa*, um espaço circular com raio de aproximadamente 20m. No oeste há outro trajeto chamado *Aije Reia* com aproximadamente 200m da saída da aldeia, e no final deste trajeto se localiza o *Aije Muga,* também circular com raio aproximado de 30m, e frequentado apenas pelos homens. Na frente do *Baito,* lado oeste, se encontra o *Bororo* (pátio central da aldeia), um lugar sagrado onde acontecem quase todos os rituais (fúnebres e outros), sendo os demais ocorrendo no *Baito*. É a mulher quem determina o clã dos Bororo, pois é uma cultura matrilinear. Os casamentos são celebrados entre clãs opostos. Cada sub-clã tem 4 caminhos a percorrer para a escolha do casamento: *BADUJEBAGE: Arore, Apiborege, Iwagududoge* e *Paiwe; KIEE: Arore, Iwagududoge, Apiborege* e *Paiwe; BOKODORICERAE: Apiborege, Paiwe, Arore* e *Iwagududoge; BAKOROCERAE: Iwagududoge, Arore, Apiborege* e *Paiwe; ARORE: Bokodorecerae, Bakorocerae, Kie* e *Badujebage; IWAGUDUDOGE: Bakorocerae, Bokodoricerae, Badujebage* e *kie; APIBOREGE: Kie, Bokodoricera, Bakorocerare* e *Badujebage; PAIWE: Bokodoricerare, Bakorocerae, Badujebage* e *Kie*. Após o casamento é comum a esposa mandar oferendas para sogra. O marido mora com a sogra, cuida da esposa e andará mais com o sogro. Esta mesma linha de raciocínio de clãs opostos ocorrida nos casamentos serve para a escolha do *Iorubodare,* ritual de passagem para vida adulta, e também para a escolha do *Iado*, representante social de uma pessoa falecida na comunidade. O *Iado* tem como obrigações liderar todo o funeral e também vingar a morte do *Boe* que representa, matando, por exemplo, uma onça ou outro animal que serve para esse fim. Assim, pretendemos discutir a organização social e também geográfica nas aldeias *Boe Bororo*.

Palavras-chave: Organização social, organização geográfica, povo Boe Bororo, clãs, casamentos.

PINTURAS FACIAIS DO POVO BOE BORORO

Luciene Jakomearegecebado[1*], Maria Rosinete Metugubo Bororo[2], Cristiana Patrícia Marques Ararureudo[3], Ana Paula Purcina Baumann[4]

1* - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: ljakomearegecebado@gmail.com;

2 - Discente do Curso de Educação Intercultural,Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo.E-mail: bororomariarosinete@gmail.com;

3 - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: cristiana.ararureudo.ufg@gmail.com

4 – Professora do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Instituto de Matemática e Estatística (IME), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. Orientadora. E-mail: ana.baumann@ufg.br

O povo *Boe Bororo* reside no estado de Mato Grosso, com organização específica conforme costumes e crenças, sendo divididos em dois grandes clãs: *Ecerae* e *Tugarege*, e cada clã é dividido em subclãs. Nos *Ecerae* existem quatro subclãs: *Bakoro Ecera*, *Bokodori Ecerae*, *Kie* e *Baadojebage*. Os Tugarege também se dividem em quatro subclãs: *Paiwoe*, *Apiborege*, *Iwagudu* e *Aroroe*. Cada subclã tem suas pinturas faciais conforme os animais, peixes, aves, répteis, pedras, astros, estrelas, vegetais e espíritos que lhes pertencem. Portanto, as pinturas têm uma ligação muito forte com a natureza, cosmologia e crenças do povo. Cada subclã tem aproximadamente doze pinturas. Os materiais utilizados nas pinturas faciais são naturais, sendo a tinta vermelha retirada do *nonogo* (urucum). A mulher *Bororo* é responsável por fazer a massa de urucum para uso nas pinturas. É usada também *kidoguru* (resina) retirada da árvore denominada mescla aroeira. A extração do *kidoguru* é um trabalho feito geralmente pelos homens *Bororo*. O *kidoguru* misturado ao pó do carvão de raízes de *irogodu* (remédio) resulta na tinta preta das pinturas faciais. Acredita-se que as raízes dos remédios que produzem o carvão para misturar com o *kidoguru* são responsáveis por espantar o espírito mal, ajudar no crescimento da criança, estimular a inteligência, etc. A penujem branca de *kiogaguiri* (aves) e também a *noa* (argila branca) são utilizadas em algumas pinturas. Os grafismos, bem como os significados das pinturas faciais, são conhecimentos milenares passados entre gerações pelos anciãos e mulheres Bororo. O povo *Boe Bororo*, em seus diversos territórios, ainda mantem conservadas suas pinturas faciais, valorizando seu significado cultural. Pretende-se, assim, demonstrar a importância da pintura facial dos Boe Bororo, alguns de seus significados e sua ligação com os elementos da natureza e da cosmologia

Palavras-chave: Pintura facial, povo Boe Bororo, nonogo, kidoguru, conhecimento tradicional.

DIVISÃO ANIMAIS E AVES DO POVO BOE

Lauro Lopes Leandro Pariko Ekureu[1*], Ana Paula Purcina Baumann[2]

1* - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: parikoekureu@gmail.com;

2 - Professora do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Instituto de Matemática e Estatística (IME), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. Orientadora. E-mail: ana.baumann@ufg.br.

Esta pesquisa foi realizada na Aldeia Meruri, localizada no Município de General Carneiro do Estado de Mato Grosso, dentro da minha etnia *Bororo*, como é conhecida na sociedade. Contudo autodenominamos *Boe* que quer dizer na língua portuguesa pessoa ou gente. Objetivo fazer a classificação de animais e aves conforme a cultura Boe define e abrindo mão das classificações tidas como científicas. Ressalto que por conta da extensa numerosidade de animais e aves, aqui trato apenas de uma amostra de seres, ou seja, alguns exemplos para demonstrar como é a divisão dentro da minha cultura. A etnia *Boe* tem sua organização social dividida a partir de metades exogâmicas sendo elas *Ecerae* e *Tugarege*. Com base em Levi-Strauss, as duas metades são compreendidas como sendo fraco e forte. Porém, para nós *Boe*, significa: os que moram no Norte e os que moram no Sul. Cada uma dessas metades possui quatro linhagens matrilineares que nós chamamos de clãs. Cada clã possui três subclãs e levam o nome segundo a posição que ocupam no círculo: os de cima, os do meio e os de baixo. Os nomes de cada clã se referem a animais e vegetais ou heróis míticos, que são os totens de cada um deles. Na metade *Ecerae* estão os clãs: *Bakoro Ecerae* (Espírito *Bakororo*), *Bokodori* (Tatu canastra), *Kie* (Anta) e *Baadojeba* (Construtores da Aldeia); a metade *Tugarege* é constituída pelos clãs *Aroroe* (Larvas), *Apiborege* (Donos da Palmeira de Acuri), *Iwagudo* (Gralhas) e *Paiwoe* (Bugios). *Boe Ke* é a primeira categoria a ser elencada, pois trata dos animais que são usados na alimentação tradicional *Boe*, são eles: *apogo, buke, bokodori*, Tatu galinha, Tatu liso, Tatu bola e Tatu china. Estes podem ser utilizado na alimentação *Boe* com extrema segurança e sem restrição. *Boe moriae* é a segunda categoria, nesta trata de animais que são usados para fazer *Boe Moriae*, ritual de vingança de um ente querido da metade exogâmica oposta. Por exemplo, se um *Eceraedo* fizer a captura de um animal desta categoria terá como regra fazer o *Boe moriae* (vingança) de um ente querido da outra metade *Tugaregedo*. Os animais desta segunda categoria são: *adugo, aigo, aipoboreu, aimeareu, okwa*, jaguatirica, gato mourisco e papa mel. *Boe epagudae* é a terceira categoria, nesta tem animais que são considerados de aviso de algum presságio que irá ocorrer. Se a pessoa ver tem que se precaver de alguma ruindade por vir. Por exemplo, o tamanduá bandeira não pode ser visto andando durante o dia, contudo se vê-lo dormindo não há problema nenhum. *Bari uke*, é a quarta categoria e trata-se de animais que pertencem ao *Bari* (pajé). Eles podem ser capturados somente se for entregue ao *Bari*, que faz a benzeção do animal e somente se o *Bari* benzer é que um leigo pode comer. São os seguintes animais*: ki, akiwa, uwai, pobogo, atubo*, veado campeiro, veado galheiro e veado mateiro. Há animais que não se encaixam nas categorias descritas, e assim, são considerados na categoria “outros”, nela temos animais que são considerados *outros* ou *variáveis*, pois tem um que através dele faz-se os enfeites como o *Jomo* (lontra) e também *genéricos*, ou seja, não se encaixam em nenhuma das quatro categorias são eles: *Jure e* ariranha. Na divisão das aves, *Boe Ke* é a primeira categoria a ser elencada, pois trata das

aves que são usadas na alimentação tradicional *Boe*, são elas: Arara azul, Arara amarela, Arara vermelha, Tucano, Pato, Galinha, Mutum, Socó, Nhambu, Perdiz e Papagaios. Também na maioria suas penas são usadas para fazer enfeites. *Boe moriae* é a segunda categoria, nesta trata de aves que são usados para fazer *Boe Moriae*, que, como já dito, é o ritual de vingança de um ente querido da metade exogâmica oposta. Essas aves são: Gavião Real, Corujinha e Corujão. *Boe epagudae* é a terceira categoria, nesta tem aves que são consideradas de aviso, de algum presságio irá ocorrer, se a pessoa ouvir tem que se precaver de alguma ruindade por vir. São as seguintes aves: *Jiwe Jiwe*, Acuã (*Makao*), Bico de brasa e Alma de gato (*bika*). *Bari uke*, é a quarta categoria e trata-se de aves que pertencem ao *Bari*. Elas, assim como os animais, podem ser capturadas somente se for entregue ao Bari, que as benzerá, e só assim poderão servir de alimento. São as seguintes aves: Siriema (*beo*) e ema (*pari*). Há aves que não pertence a nenhuma das quatro categorias são elas: quero quero, joão de barro (*kurea kurea*), martin pescador (*kadagare*) e curiango (*mokureabo*). Com essa pesquisa pretendo mostrar como nosso povo *Boe Bororo* faz a divisão de seus animais e aves, divisão essa útil para a manutenção dos costumes e também útil para o trabalho pedagógico em nossas escolas.

Palavras-chave: Animais, aves, povo Boe Bororo, classificação dos seres vivos.

ALGODÃO: ORIGEM MÍTICA

Fleury Kiegawa Ekureu[1*], Ana Paula Purcina Baumann[2]

1* - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: pemegare04@gmail.com;

2 - Professora do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Instituto de Matemática e Estatística (IME), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. Orientadora. E-mail: ana.baumann@ufg.br.

Cada objeto pertencente à cultura *Boe*, bem como a matéria prima com a qual é feita estão intimamente ligados ao nosso mundo mítico. Falar em cultura material *Boe* significa, principalmente, relembrar os mitos. A maior parte dos mitos *Boe* podem ser considerados mitos de origem, isto é, mitos que revelam a condição atual dos homens, das regras de conduta e da natureza circundante, como as plantas alimentícias, os animais e até os acidentes geográficos. Os mitos de origem estão associados a personagens humanos e sobre-humanos que existiram em tempos míticos e que, ao contrário dos deuses criadores e poderosos, são mortais, mas não perecem definitivamente, porque se transformam sempre em alguma coisa que terá sua origem inaugurada. Normalmente morrem em conflito com os ancestrais, motivo pelo qual são significados fisicamente e de forma lenta e prolongada. Assim, o algodão começou a ser usado pelo nosso povo com o nome de *Akigu.* Existem tantos mitos a respeito de sua origem e um deles é o mito da origem simultânea do *fumo*, do *urucum* e do *algodão*. Conta o mito que existia um monstro chamado *Butoriko* que perseguia o nosso povo e nos devorava em sua caverna. Um dia *Butoriko* devorou a mãe do jovem *Pari Jura*, deixando seu colar de metal pendurado na porta da caverna para servir de isca àqueles que quisessem enfrentá-lo. Cheio de dor e uma profunda tristeza, o jovem *Pari Jura* começa a se preparar para destruir o monstro. Quando adquiriu força e habilidade suficiente, parte à procura do monstro *Butoriko* para se vingar. Vitorioso no difícil e longo combate, *Pari Jura* retorna à base e narra seu grande feito. Na manhã do dia seguinte, todos que tiveram seus parentes vitimados pelo *Butoriko* acompanham *Pari Jura* até a caverna para serem presenteados com os pedaços do monstro *Butoriko.* De volta à base, as mulheres, muito alegres, organizam uma dança para os pedaços do monstro ainda frescos. Uma das mulheres, no entanto, em um momento de descuido deixa uma gota de sangue respingar em sua barriga abaixo do umbigo, e foi, então, fecundada pelo sangue da fera. Grávida, *Aturuarodu* sentia muito desejo de comer os frutos do jenipapo, mas a árvore era muito alta e ela não conseguia se satisfazer. Um dia de dentro do seu ventre seu filho falou: "– Se você me deixar sair, posso apanhar quantos jenipapos quiser!". Desejosa da fruta, ela permitiu que o filho saísse. Ao vê-lo, percebeu que tinha sido fecundada pelo monstro *Butoriko.* Relatou o acontecido e os homens da aldeia, indignados, planejaram destruir o filho do monstro. Para isso, a mãe deveria sentir o mesmo desejo de comer os frutos e quando o filho saísse do seu ventre para apanhá-los, seria morto com facilidade. E assim fizeram. Quando o monstrinho descia da árvore foi morto e queimado. Passado algum tempo *Aturuarodu* volta ao lugar onde seu companheiro havia cremado seu filho e percebeu que das suas cinzas havia nascido várias coisas e vegetais de grande utilidade para o nosso povo. Entre os vegetais estavam o *akigu* (algodão), o *nonogo* (urucum) e o *mea* (fumo). Como a moça era do clã *Paiwoe* esses vegetais passaram a pertencer por direito de primazia ao clã de *Aturuarodu*. A partir dessa época, nosso povo começou a utilizar o algodão para tecer muito de nossos adornos corporais. *Akigu* na nossa língua pode significar algodão ou qualquer peça

tecida com os fios do algodão, como por exemplo, estreitas faixas, fitas coloridas que usam como cintos, bases para tangas, braceletes, pulseiras, colares. As cores antigamente era a cor natural do algodão, ou seja, a cor branca; o preto, conseguido com o suco do jenipapo ainda verde; e vários tons de vermelho e amarelo, conseguidos com urucum em diversas diluições. Essas faixas são tecidas em um tear denominado *Akigu Muga* e cada uma delas recebe um nome específico de acordo com a combinação das cores que determina a primazia dos clãs. Assim, neste trabalho, buscamos trazer um pouco sobre a origem do algodão, mostrando os usos dentro da cultura e sua importância nos rituais e no dia a dia do povo *Boe*.

Palavras-chave: Akigu, Algodão, Povo Boe Bororo, Mito de origem.

RITUAL DE NOMINAÇÃO NA CULTURA BOE BORORO

Adelina Ikuietaga[1*], Agostinho Eibajiwu[2], Ana Paula Purcina Baumann[3]

1* - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: ikuietagaa@gmail.com;

2 - Discente do Curso de Educação Intercultural, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. E-mail: eibajiwu50@gmail.com;

3 - Professora do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI), Instituto de Matemática e Estatística (IME), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia-GO, Brasil; Comitê Boe Bororo. Orientadora. E-mail: ana.baumann@ufg.br.

Nós da etnia Bororo nos autodenominamos Boe, e somos constituídos de duas metades exógamas *Ecerae* (Norte) e *Tugarege* (Sul). Cada metade tem quatro clãs. Da metade *Ecerae*, são denominados *Bakoro Ecerae* (clã do Espírito Bakoro), *Bokodori Ecerae* (clã do Tatu canastra), *Kie* (clã das Antas) e *Baadojeba* (clã dos construtores de aldeia). Da metade *Tugarege* os clãs são denominados *Paiwoe* (clã dos Bugios), *Apiborege* (clã dos Donos da Palmeira), *Iwagudu* (clã das Gralhas), e *Aroroe* (clã das Larvas). Os clãs são subdivididos em três sub-clãs conforme sua posição: os de cima (*cobogiwuge*), os do meio (*boe eiadadawuge*) e os debaixo (*cebegiwuge*). Na organização social, nossa etnia Bororo é matrilinear, ou seja, o clã da mãe define o clã do filho, para ambos os sexos. Entretanto, em relação ao uso dos enfeites, o filho ou filha usam os adornos do clã paterno. O *Boe Eiedodo*, ritual de nominação na língua *Bororo*, é o ritual que vai dar o nome a um novo membro da aldeia, seja masculino ou feminino (realiza-se o mesmo procedimento para ambos). Inicia primeiro com a família consultando as tias da criança para a seleção do nome, seguido por convites para toda aldeia. Os familiares convocam parentes e demais para a cerimônia do *Boe Eiedodo*. Na primeira noite são entoados os cânticos *Boe Gigudu Paru* para anunciar a confecção, no dia seguinte, dos enfeites feitos pelo pai no *Baito* (casa dos homens) junto aos *Aroe* (espíritos). Durante o dia o pai fica no *Baito* fazendo *kiogwaro* junto aos *Aroe* e as mulheres e crianças não iniciadas são proibidas de entrar no Baito enquanto os *Aroe* estiverem presentes. Enquanto isso as mulheres da família paterna ficam em casa fazendo *Ao baro kejewu* (enfeite da cabeça), *Kudu kejewu* (enfeite da fronte) e *Jipa Kejewu* (enfeite do lado parental), algumas terminam todos estes enfeites durante o dia, e outras durante a noite no decorrer dos cantos no *Baito*. Na casa paterna, a avó e tias pintam a criança de urucum e em seguida toda a comunidade se reúne em frente a casa da mãe para iniciar o canto *Boe Ekeroia*. Posteriormente, a comunidade desce em procissão para o *Bororo* (pátio circular situado ao lado do *Baito*) e após darem três voltas param ao lado do *Baito*. Então, o pai da criança pega a mão do padrinho e o leva para o centro do *Bororo,* o qual deve pertencer ao clã materno, já que as uniões conjugais devem ser entre as metades opostas, e não da mesma metade. O padrinho toca *Ika* (quando é *Ecerae*) ou *Pana* (quando é *Tugarege*), salta em semi círculos e segue rumo à criança arrastando o pé no chão, refazendo o processo no meio do caminho, e ao chegar à criança levanta-a em direção ao sol poente, assoprando-a. À noite no *Baito* são realizados mais cânticos próprios do ritual, enquanto as parentes do pai fazem os últimos enfeites para o outro dia. Na manhã do dia seguinte efetua-se o canto de *Kidoguru Paru* (cada clã tem o seu próprio canto *Kidoguru Paru*) sobre a criança, enquanto ela é adornada com os enfeites feitos nos dias anteriores. Também são colocadas plumas de pato branco na pele da criança com o *kidoguru* (resina). Após o canto, o pai da criança pega na mão do padrinho

e o conduz ao pátio para a dança (a mesma realizada no dia anterior), quando a criança é levantada em direção ao sol nascente, seu nome é anunciado. Geralmente, para a confraternização do ritual, a família da criança oferece à comunidade *aroe kuru* (mingau de arroz). As crianças levam o nome pertencente ao clã da mãe, por ser matrilinear, contudo elas podem usar os enfeites do clã do pai. Assim, pretendemos mostrar a importância do ritual de nominação para o povo Boe Bororo, sua ligação forte com os elementos da natureza, seus significados na vida social e cultural da criança nominada.

Palavras-chave: Nominação, povo Boe Bororo, conhecimento tradicional, clãs.

Educação e Formação Intercultural

PARADIDÁTICOS DECOLONIZADOS SOB A PERSPECTIVA INDÍGENA E ENSINO DE QUÍMICA: DELINEANDO PRESSUPOSTOS BÁSICOS

Kézia Ribeiro Gonzaga[1]*, Cláudio Roberto Machado Benite[2]

[1]Universidade Estadual de Goiás, [2]Universidade Federal de Goiás
*keziaquimica@gmail.com

Esta investigação buscou compreender quais são os pressupostos básicos necessários para a elaboração de materiais paradidáticos no ensino da Química, com o foco para a Educação Indígena/ EI. A pesquisa tencionou contribuir para a lacuna do conhecimento relacionado ao debate da Etnoquímica e os cuidados essenciais para a criação de materiais que auxiliem o professor da Educação Escolar Indígena e também, para a aplicação da Lei 11.645/08, em aulas práticas de Química. Utilizou-se a metodologia da pesquisa participante e uso de questionários para a pesquisa de campo, que ocorreu no primeiro semestre de 2019, entre professores do Núcleo Takinahaky de formação indígena na UFG em Goiânia - Goiás e os professores da LINTER – Licenciatura Intercultural Indígena, no IFBA campus Porto Seguro - Bahia. Foram aplicados 10 questionários, com questões abertas, objetivando compreender aspectos didáticos, pedagógicos, metodológicos e características formativas necessárias para a criação dos paradidáticos supracitados. Entre os apontamentos feitos pelos professores, foi perceptível a preocupação com o protagonismo do Indígena no processo de elaboração do material a ser aplicado em sua comunidade, para que os recursos levantados não se tornem mecanismos de uma neocolonização de roupagem diferente. Os materiais didáticos devem atender às demandas diferenciadas e específicas de cada etnia, respeitando os conhecimentos ancestrais que já existem e são funcionais entre os grupos. No caso da química ensinada nas escolas convencionais, a abordagem deve seguir o mesmo pressuposto, corroborando para uma imagem não deformada do conhecimento tradicional, buscando artefatos que reforcem o indígena como um indivíduo múltiplo, complexo e distante do “índio” folclórico estereotipado nos livros. Os professores pesquisados também fizeram aprontamentos significativos sobre o bilinguismo e a importância da valorização das línguas maternas como ferramenta de resgaste da identidade e preservação da cultura, que podem ser relacionados nas abordagens científicas e nas aulas práticas de Química. Outras contribuições também foram enunciadas sobre a necessidade de estreitar a formação do professor das ciências exatas e o estudo mais aprofundado sobre a Educação Indígena, incidindo em sua formação, de modo a evitar que materiais paradidáticos sejam elaborados com reforços negativos da história e cultura indígena. O entendimento da Lei 11.645/08 ultrapassa a questão de abordar o “índio” apenas em alguns tópicos da Química que são convenientes, mas torna-se essencial a construção de uma visão decolonizada, que entende de forma global a influência da epistemologia branca, masculina, europeia, cristã e sexista sobre o que se ensina nos currículos das ciências atualmente em vigor em todo o estado do Brasil.

Palavras Chave: Etnoquímica, Lei 11.645/08, Decolonização.

TRANSDISCIPLINARIDADE NO ENSINO DE CIÊNCIAS DA NATUREZA. EXPERIÊNCIA EM ESTÁGIO-DOCÊNCIA DA DISCIPLINA ENERGIA E RESERVAS ENERGÉTICAS

André Vinícius Freire Baleeiro[1]

1 - Universidade Federal de Goiás, Av. Esperança, Chácaras de Recreio Samambaia, Goiânia - GO, 74690-900. andrebaleeiro@gmail.com.

As etnociências implicam interdisciplinaridade com características e potencialidades transdisciplinares, podendo horizontalizar os saberes ao identificar diferentes tradições e formas de conhecimento. A unidade e universalidade da razão são questionadas diante da irracionalidade que causou a crise ambiental com o avanço da tecnociência moderna, de base racionalista. Diante desta constatação, conhecimentos tradicionais, permeados por elementos simbólicos e místicos são revalorizados. Uma ecologia dos saberes, como diálogo e relação respeitosa entre saberes pode trazer muitos benefícios para as comunidades participantes deste diálogo intercultural. No contexto intercultural indígena, as ciências da natureza exigem adequações diante da realidade dos educandos. O ensino mecânico, conteudista e majoritariamente teórico dos currículos acadêmicos deve dar lugar a uma aprendizagem significativa, com outros rítmos e valorizando os elementos práticos e filosóficos dos conteúdos abordados, contribuir com esse processo é objetivo deste trabalho. Esta construção epistemológica se dá a partir do estudo de caso do diálogo entre agroecologia e agricultura sintrópica de forma sistemática ao longo de quatro anos e pela experiência do autor no estágio-docência realizado em janeiro de 2018 com a disciplina de Energia e Reservas Energéticas para uma turma de graduação em Licenciatura Intercultural Indígena. A partir de metodologia transdisciplinar, com a construção de um domínio linguístico, estabelecimento de uma zona comum de estudo e interesse e contrução de uma narrativa unitária (não dividida por disciplinas), o ensino das ciências da natureza pode enriquecer muito a vivência dos educandos indígenas e dos educadores acadêmicos. A cosmologia indígena e a física se entrecruzam a todo tempo, como nos fenômenos da natureza, por exemplo, os raios. Durante uma aula me foi perguntado se ao cair um raio na terra ocorria a formação da pedra corisco. Com o risco de ser considerado um colonizador cultural, afirmei que a ciência não tinha comprovação pra este evento. Esta vivência me ensinou a importância de uma compreensão da história e filosofia da ciência para transmitir que a ciência não trabalha com verdades, como se pensava antigamente, mas com a resistência de teorias à falseabilidade. Fundamental também neste contexto é a compreensão do princípio da causalidade como lógica subjacente à prática científica. A incapacidade de reproduzir raios com verossimilhança em laboratórios para reduzir a multicausalidade reforça ainda mais essa postura de dúvida. Outro exemplo da importância da abordagem filosófica em uma disciplina como essa é a centralidade de um bom conceito de energia para se iniciar um processo dialógico de aprendizagem. O contentamento dos livros ocidentais de física com a "energia como capacidade de realizar trabalho" demonstra a insuficiência de um conceito utilitarista diante de uma ontologia indígena muito mais integral entre homem-natureza. Por fim, percebeu-se um grande interesse por algumas tecnologias que têm beneficiado suas vidas. Portanto, uma aprendizagem significativa nesse contexto parece caminhar no sentido de um ensino com experimentos práticos sobre a transformação da energia, com foco nas suas leis mais fundamentais, a relação entre geração, degradação e eficiência energética, familiarizando os educandos sobre a generalidade da aplicação dessas leis e princípios, nos motores, geradores, placas fotovoltáicas e celulares.

Palavras- chave: Aprendizagem Significativa, Educação Intercultural, etnofísica.

Etnociências

APYÃWA MA'EMA'E KWAÃPAWA (MARCADORES DE TEMPO APYÃWA)

Arokomyo'i Fábulo Tapirapé[1], Mônica Veloso Borges[2], Shayana de Jesus[3], Themis Nunes da Rocha Bruno[4]

1 - UFG/Graduando do Curso de Educação Intercultural. E-mail: fabulotapirape@gmail.com

2 - UFG/Professora do Curso de Graduação em Educação Intercultural e do Curso de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: mvborges8@hotmail.com

3 - UFG/Professora temporária do Curso de Graduação em Educação Intercultural; Laboratório de Etnobiologia. E-mail: shayanabio@gmail.com

4 - UFG/Professora colaboradora no Curso de Educação Intercultural; Doutoranda em Letras e Linguística no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. E-mail: themisnrb@gmail.com

Os povos indígenas costumam marcar seu tempo com marcadores presentes na natureza, observando os ciclos de vida e o comportamento das plantas, dos animais e os movimentos dos astros e estrelas. Neste trabalho apresento os marcadores de tempo do povo *Apyãwa* (Tapirapé), com o objetivo de resgatar estas formas de marcação de tempo *Apyãwa* e de transmitir estes conhecimentos às novas gerações. A pesquisa foi desenvolvida em setembro de 2018, na aldeia *Tapi'itãwa*, situada próxima ao município de Confresa, Mato Grosso, e pertencente à Terra Indígena Urubu-Branco. Inicialmente, elaborei um plano e roteiro de pesquisa para a realização de entrevistas, que foram realizadas com dois anciãos. Posteriormente, planejei e dei aula para os alunos das turmas da segunda série da Escola Indígena Estadual *Tapi'itãwa*. Através das entrevistas, identifiquei sete constelações importantes para o povo *Apyãwa*, dentre elas *Xawaroo/Miãra*, uma constelação que representa a onça-pintada agarrando o veado-campeiro. Também identifiquei sete espécies de plantas e sete espécies de animais que são marcadores de tempo *Apyãwa*. Por exemplo, o verão pode ser percebido através do martim-pescador-grande (*Megaceryle torquata*), que, quando passa voando em cima da aldeia, indica para o povo que o rio está começando a secar. A floração do urucuzeiro (*Bixa orellana)* e o aparecimento de muitas borboletas também indicam o início do verão. O inverno é percebido através da cantoria das cigarras e da floração do ipê-amarelo (*Tabebuia serratifolia)* e do cega-machado (*Physocalymma scaberrimum)*. Durante uma semana trabalhei estes conhecimentos, obtidos com as entrevistas, com alunos da segunda série. Alguns alunos desconheciam estas formas de marcar o tempo e, no decorrer das aulas, todos passaram a identificar os marcadores de tempo mais importantes para nosso povo. Portanto, esta pesquisa foi fundamental para o resgate, a valorização e a disseminação dos marcadores de tempo percebidos através da natureza, dos seres vivos e da astronomia, saberes muito importantes dentro da cultura *Apyãwa*.

Palavras-chave: povo Tapirapé; tempos indígenas; constelações; animais; plantas.

A IMPORTÂNCIA DA SECREÇÃO DE *PHYLLOMEDUSA BICOLOR* (ANURA, HYLIDAE) PARA TRIBOS DO SUDOESTE DA AMAZÔNIA E SUA BIOPIRATARIA

Luiz Henrique Alves Costa[1*], Romes Bittencourt Nogueira de Sousa[2], Igor Soares dos Santos[3], Débora Guedes Barbosa de Lima[4], Sammylly Xavier Gomes da Cruz[5], Vinícius Guerra Batista[6]

1,2,3,4 - Graduandos em Ciências Biológicas Bacharelado, Universidade Federal de Goiás, Instituto de Ciências Biológicas.

1 - Laboratório de Bioquímica e Engenharia Genética, Departamento de Bioquímica e Biologia Molecular, Av. Esperança, s/n - Chácaras de Recreio Samambaia, CEP 74690-900, Goiânia, GO, Brasil. luizhealco@gmail.com

2,5 - Centro de Estudos em Variabilidade da Frequência Cardíaca, Departamento de Morfologia.

3 - Laboratório de Morfologia e Taxonomia Vegetal, Departamento de Botânica – Instituto de Ciências Biológicas, Alameda Ingá, Universidade Federal de Goiás, Quadra A, Campus Samambaia, CEP 74001–970, Goiânia, GO, Brasil, Universidade Federal de Goiás.

6 - Pós doutorando do Departamento de Ecologia – Universidade Federal de Goiás.

Devido à substâncias que podem produzir, vários animais são utilizados para fins zooterápicos. A espécie de rã *Phyllomedusa bicolor*, conhecida popularmente por Kambô, distribui-se no Brasil pelos Domínios Fitogeográficos Amazônia e do Cerrado, onde ocorre na bacia amazônica, e em algumas fitofisionomias do Cerrado. Sua secreção é usada pelas tribos indígenas do Sudoeste da Amazônia (dentre as quais, destacam-se os Yawanawa, Kaxinawá e principalmente os Katukina) para fins medicinais e supersticiosos. A utilização das substâncias da espécie supracitada difundiu-se pela população não-indígena para promover a cura de enfermidades, foi patenteada por empresas e aplicada a fins religiosos. Porém, sua eficácia não é comprovada cientificamente e seu uso indevido pode ocasionar danos à vida humana e redução da biodiversidade. Nesse contexto, objetivou-se discutir sobre a importância da secreção de *P. bicolor* para os povos indígenas brasileiros e o seu uso indevido nos centros urbanos. O presente trabalho constitui-se de uma revisão bibliográfica da literatura, onde compilou-se dados acerca de diversos aspectos do conhecimento tradicional da espécie supracitada por meio de artigos pesquisados no site Google Acadêmico, utilizando palavras-chave como: *Phyllomedusa bicolor*, vacina do sapo e biopirataria. Foram encontrados 93 trabalhos que abordavam sobre o tema, destes, 20 foram selecionados por apresentarem em seu conteúdo informações compatíveis com o objetivo proposto. A secreção do kambô é de suma importância para algumas culturas indígenas, onde o seu uso consiste na “vacina do sapo”, fazendo-se pequenas queimaduras na pele, e posteriormente, a secreção é colocada sobre o local. Acredita-se que a mesma promova a revigoração corporal, a anulação da má sorte em caçadas e reduza a depressão. Por causa de suas propriedades aparentemente medicinais, a prática difundiu-se a partir das tribos por terapeutas alternativos, cientistas curiosos e adeptos de manifestações religiosas para outros locais. Devido a inúmeros aspectos que ainda encontram-se ignotos quanto a sua eficácia, o seu uso foi proibido no Brasil. No entanto, sua utilização continua ocorrendo de forma ilegal. Mesmo antes de sua proibição, já ocorria biopirataria, havendo exploração das regiões que detém esses anfíbios, inclusive por estrangeiros, resultando em descontentamento por parte das populações indígenas que ressaltam o perigo mortal de sua aplicabilidade incorreta. Mesmo não havendo comprovação científica de suas propriedades

medicinais, estudos demonstram que a secreção da rã kambô é promissora para esse fim. Portanto, conclui-se que a secreção da rã é muito importante para a cultura das tribos indígenas do Sudoeste Amazonense, sendo utilizada para diversos fins, e devido às suas propriedades, desperta interesse farmacológico devido a sua composição. No entanto, o ímpeto por este recurso ocasiona a exploração ilegal e biopirataria, resultando na perda do conhecimento tradicional dos povos indígenas e no declínio populacional de *P. bicollor*, respectivamente.

Palavras-chave: *Phyllomedusa bicolor*, secreção, biopirataria.

MAMÍFEROS (MAMMALIA) DO ESTADO DE GOIÁS: *CHECK LIST*, CONSERVAÇÃO E ASPECTOS ETNOZOOLÓGICOS DOS MUNICÍPIOS DE RIO VERDE E MINEIROS

Daniela Borges Padua[1]*, Wagner André Pedro[2]

1 - Graduanda da Faculdade de Medicina Veterinária (FMVA), UNESP, Araçatuba, SP.e-mail:danielapadua10@hotmail.com.

2 - Professor Associado do Departamento de Apoio, Produção e Saúde Animal da Faculdade de Medicina Veterinária (FMVA), UNESP, Araçatuba, SP.

O Cerrado brasileiro vem sendo alvo de exploração agropecuária há muitos anos, que resulta na fragmentação da vegetação natural, e por consequência pode causar extinções locais da fauna, colocando em risco a rica biodiversidade deste bioma. A disputa por território, recursos, e a escassez de alimentos, pode fazer com que animais saiam dos fragmentos de floresta ainda restantes e se exponham a fazendas, lavouras e até cidades, podendo resultar em conflitos com moradores locais. O presente estudo teve como objetivo fazer um *check list* das espécies de mamíferos do Estado de Goiás, através de consultas à bibliografia recente, e avaliar a percepção e forma de relacionamento de alguns moradores dos municípios de Rio Verde e de Mineiros, ambos localizados na região Sudoeste desse estado, sobre a fauna silvestre de mamíferos desses locais. Foram realizadas entrevistas de cunho etnozoológico, através de um questionário apresentado a 11 pessoas que habitam o ambiente rural, sobre a ocorrência e avistamentos de mamíferos nos dias de hoje e no passado. As entrevistas nos municípios de Rio Verde e de Mineiros visaram avaliar o conhecimento da população sobre os animais regionais. Para os 11 entrevistados foram mostradas 28 fotos de mamíferos que apresentavam Grau de ameaça (IUCN 2017) a partir da classificação “Quase Ameaçado”. Os mais visualizados por eles foram: *Myrmecophaga tridactyla* (Tamanduá-bandeira), *Tolypeutes tricinctus*(Tatu-bola), *Chrysocyon brachyurus* (Lobo-guará), *Nasua nasua* (Quati), *Tapirus terrestris* (Anta), *Pecari tajacu* (Cateto) e *Tayassu pecari* (Queixada). Os menos visualizados foram: *Conepatus semistriatus* (Gambá), *Pteronura brasiliensis* (Ariranha), *Leopardus wiedii* (Gato-maracajá), *Dasypus novemcinctus* (Tatu-galinha), *Tamandua tetradactyla* (Tamanduá-mirim), *Bradypus variegatus* (Bicho-preguiça). Apenas um entrevistado confirmou caçar até os dias de hoje, e todos os entrevistados afirmaram que animais domésticos de suas propriedades já foram atacados por algum animal silvestre. Dos 10 entrevistados que afirmaram não caçar, três admitiram abater animais que poderiam supostamente apresentar alguma ameaça aos seus animais ou propriedade. Considerando as respostas dos entrevistados, a respeito do conhecimento sobre as espécies, as mais visadas para a caça foram: capivara, javali, queixada, cateto, veado, paca, tatu-galinha e anta. O *check list* das espécies de Goiás resultou num total de 113, sendo oito (7,1%) da ordem Didelphimorphia, três (2,7%) da ordem Pilosa, sete (6,2%) da ordem Cingulata, três (2,7%) da ordem Primates, 29 (25,7%) da ordem Chiroptera, 17 (15%) da ordem Carnivora, um da ordem Perissodactyla (1%), seis (5,3 %) da ordem Artiodactyla e 39 (34,5%) da ordem Rodentia. Os resultados reforçam a importância da conservação das áreas de Cerrado do Estado de Goiás, e da fiscalização e aplicação das leis de proteção à fauna silvestre.

Palavras- chave: Mamíferos, diversidade, caça, etnozoologia, Goiás.

ETNOZOOLOGIA ESPÍRITA-AFROINDOAMERÍNDIA: O QUE PONTOS CANTADOS DE UMBANDA FALAM SOBRE OS ANIMAIS?

Romes Bittencourt Nogueira de Sousa[1*], Igor Soares dos Santos[2], Luiz Henrique Alves Costa[3], Débora Guedes Barbosa de Lima[4], Sammylly Xavier Gomes da Cruz[5], Vinícius Guerra Batista[6]

1, 2, 3,4 - Graduandos em Ciências Biológicas Bacharelado, Universidade Federal de Goiás, Instituto de Ciências Biológicas.

1 - Laboratório de Morfologia e Taxonomia Vegetal, Departamento de Botânica.

romesbittencourtsousa@gmail.com

2, 5 - Centro de Estudos em Variabilidade da Frequência Cardíaca, Departamento de Morfologia, Alameda Ingá, Quadra A, Campus Samambaia, CEP 74001– 970, Goiânia, GO, Brasil.

3 - Laboratório de Bioquímica e Engenharia Genética – Instituto de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Goiás.

6 - Pós doutorando do Departamento de Ecologia – Universidade Federal de Goiás.

Pontos cantados de Umbanda são cantigas acompanhadas ou não por instrumentos musicais que preenchem o ritual umbandista, podendo exercer várias funções litúrgicas no mesmo. Este trabalho buscou investigar o que os pontos cantados de umbanda dizem a respeito da fauna. Durante os meses de janeiro a maio de 2019, uma intensa busca em literatura especializada (sites espiritualistas e em livros umbandistas) foi realizada por três pesquisadores. Todos os pontos cantados encontrados foram catalogados, sem haver exclusões, e todas as menções a animais foram amostradas. Não houve exclusão de pontos, mesmo daqueles encontrados mais de uma vez na busca, por entendermos que a maior taxa de encontros daquele ponto poderia dizer respeito a sua ampla representatividade em rituais de umbanda em diferentes terreiros. Em seguida, foi construída uma tabela, em que cada animal foi categorizado pela quantidade de menções nos pontos analisados, seus contextos de menção, as divindades que se associavam, e suas classificações taxonômicas. Ao todo, 604 pontos cantados foram analisados, sendo que 495 destes correspondiam a pontos oriundos da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, terreiro este defendido por muitos como sendo a primeira casa de umbanda estruturada no Brasil, datando-se de 1908. 144 menções de 21 animais diferentes foram encontradas. Os principais animais foram: cobra coral (elapídeos), com 21 menções, e galo (*Gallus gallus domesticus*) com 17 menções. Também foram considerados animais mitológicos, como sereias e dragões. Os principais contextos aos quais os animais se encontram são: anúncio, isto é, chamada de algo, caça, e poder. Os animais encontram-se associados a várias divindades, como cavalo à Ogum e Cosme e Damião, sereia à Iemanjá, cobra coral à Xangô, Oxum, Caboclo e Preto-Velho, dentre outros. A maioria dos animais encontrados pertence à classe Aves, com 7 representantes, seguido de Mammalia, com 6. A ordem mais representativa foi Passeriformes, com 4 amostras. Os pontos cantados de umbanda evidenciam que esta trata-se de uma religião naturalista, em que animais e plantas são respeitados e cultuados, até mesmo como divindades. Por este trabalho tratar-se da análise de pontos sobretudo muito primitivos na história da religião, este serve de base para avaliar, como historicamente, vem se constituindo as tradições de pontos cantados umbandistas.

Palavras-chave: umbanda, música, ponto cantado, fauna.

CONHECIMENTO ETNOICTIOLÓGICO DE PESCADORES DO MÉDIO E BAIXO RIO DAS MORTES, MATO GROSSO

Carolina Mancini do Carmo[1]*, Beatriz Schwantes Marimon[1]

1 - Universidade do Estado de Mato Grosso, Campus de Nova Xavantina, Laboratório de Biologia Vegetal; mancini.carolina2@gmail.com.

Os pescadores tradicionais apresentam vasto conhecimento sobre a ictiofauna e podem contribuir com a ampliação do conhecimento científico e acadêmico, permitindo melhor compreensão e valoração dos recursos naturais. Realizamos esse estudo com pescadores tradicionais do Rio das Mortes, nos municípios de Novo Santo Antônio e Nova Xavantina/MT, com o objetivo de avaliarmos se o conhecimento dos pescadores é compatível com o científico. Realizamos as entrevistas utilizando um roteiro semiestruturado em diferentes visitas. Observamos que os pescadores adotam uma classificação taxonômica baseados na morfologia externa (boca, dentes, nadadeiras, comprimento, largura e formato do corpo, etc.) e no comportamento dos peixes e os classificam em 22 etnoespécies, as quais também estiveram de acordo com a classificação taxonômica ictiológica científica. Como exemplo, os pescadores identificaram: Bicuda, Piranha, Piranha vermelha, Piranha Branca, Piranha Preta, Pacu Branco, Cachorra peixe vampiro, Cachara, Curvina, Voadeira, Caranha e Pirarucu. Verificamos que os pescadores conhecem e identificam muito bem os peixes do Rio das Mortes e reconhecem que a preservação do Rio e da vegetação das margens são essenciais para a sobrevivência dos peixes e a manutenção de seu ofício de pescador. Além disso, afirmaram que na última década houve grande diminuição de algumas espécies, como a Cachara e o Pirarucu e o aumento de outras que normalmente ocorrem em ambientes degradados e com aglomeração de pessoas, como o Candiru. O conhecimento e a percepção dos pescadores demonstram que eles compreendem a dinâmica ecológica dos peixes, bem como os efeitos das mudanças ambientais sobre a integridade das principais espécies. Assim, a etnoictiologia pode ser uma ferramenta importante para compreendermos os impactos gerados pela interferência antrópica nos ecossistemas aquáticos. Essa pode ser uma estratégia de conservação dos recursos naturais, onde pescadores tradicionais mostram seu conhecimento baseado em experiências vividas e repassadas entre as gerações.

Palavras-Chave: Conhecimentos tradicionais; etnoespécies de peixes; conservação.

CONHECIMENTO ECOLÓGICO LOCAL DE PRODUTORES RURAIS SOBRE BIODIVERSIDADE E IMPACTOS AMBIENTAIS NAS VEGETAÇÕES RIPÁRIAS EM DIORAMA, ESTADO DE GOIÁS

Denise Aparecida de Carvalho[1*], Karine Alves da Silva Xavier[2], Mateus França de Souza[3], Daniel Blamires[4]

1 - Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais do Cerrado (PPGAS). Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus de Ciências Exatas e Tecnológicas, BR 153, Fazenda Barreiro do Meio, CP 459, 75132-903, Anápolis, Goiás. denisecarvalhocavalcante@gmail.com.

2 - Rua Vereador Antonio Machado. Q. 13, L. 465, Centro, 76260-000, Diorama, Goiás.

3 - Perícia Oficial e Identificação Técnica do Estado do Mato Grosso (POLITEC). Gerência Regional de Água Boa. Rua 2, nº 655, Bairro Operário, 78635-000, Água Boa, Mato Grosso.

4 - Universidade Estadual de Goiás, Campus Iporá. Avenida R-2, Q. 1, L. 1, Jardim Novo Horizonte II, 76200-000, Iporá, Goiás.

Este estudo avaliou a percepção de 30 agricultores familiares sobre a vegetação ripária no município de Diorama, através do conhecimento local de vegetais e animais, uso dos recursos naturais, além dos impactos ambientais nestas fisionomias e na paisagem. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com os participantes, e as informações obtidas analisadas qualitativa e quantitativamente. Sessenta e uma etnoespécies vegetais foram relatadas (S=61), sendo a maioria utilizada para fins medicinais (54%) e extração de madeira (33%). Foram relatadas 69 etnoespécies animais, sendo a caça uma atividade pouco citada, porém significativa entre os entrevistados (16%). A pesca, praticada por 33% dos entrevistados, serve apenas para recreação e subsistência, tendo sido abandonada por muitos com a redução da água e dos peixes nos mananciais. Todos os entrevistados declararam conservar a vegetação ripária para garantir os serviços ecossistêmicos. A substituição da paisagem nativa do município por atividades agropecuárias foi associada por todos ao aumento da temperatura, redução das chuvas e da água nos mananciais. Este estudo demonstrou que os entrevistados percebem a importância de preservar as vegetações ripárias para evitar danos ambientais e econômicos. Entretanto, atividades de conscientização ambiental deveriam ser desenvolvidas entre os entrevistados, considerando a extração de madeira e caça, respectivamente. Mais estudos sobre percepção das vegetações ripárias por produtores rurais são necessários, considerando a importância ecológica e econômica destas fisionomias, tanto no estado de Goiás quanto em todo o Cerrado.

Palavras-chave: Brasil Central, Noroeste goiano, Etnobiologia, Conhecimento empírico, questionário semi-estruturado.

ETNOBOTÂNICA: PONTOS CANTADOS DE UMBANDA

Igor Soares dos Santos[1*], Romes Bittencourt Nogueira de Sousa[2], Luiz Henrique Alves Costa[3], Débora Guedes Barbosa de Lima[4], Sammylly Xavier Gomes da Cruz[5], Vinícius Guerra Batista[6]

1, 2, 3,4 - Graduandos em Ciências Biológicas Bacharelado, Universidade Federal de Goiás, Instituto de Ciências Biológicas.

1 - Bolsista PIBIC/CNPq-UFG, Laboratório de Morfologia e Taxonomia Vegetal, Departamento de Botânica. igorsoares1237@gmail.com

2, 5 - Centro de Estudos em Variabilidade da Frequência Cardíaca, Departamento de Morfologia

3 - Laboratório de Bioquímica e Engenharia Genética, Departamento de Bioquímica e Biologia Molecular.

6 - Pós doutorando, Departamento de Ecologia, Alameda Ingá, Quadra A, Campus Samambaia, CEP 74001–970, Goiânia, GO, Brasil.

Os Pontos cantados de Umbanda são um conjunto de músicas próprias utilizadas em rituais, onde se emprega o uso de instrumentos musicais que preenchem a cerimônia umbandista, exercendo suas funções litúrgicas. Nesse contexto, a flora é de suma importância dentro da cultura religiosa umbandista, haja vista, a mesma ter seus preceitos baseados na natureza e em seus aspectos inerentes. Diante do exposto, objetivou-se investigar o que os pontos cantados de umbanda dizem a respeito da flora. Durante os meses de janeiro a maio de 2019, foi realizada uma consulta à literatura especializada para a elaboração de um banco de dados sobre as plantas nos pontos cantados de Umbanda. Posteriormente, foi construída uma tabela, em que cada táxon foi categorizado quanto as suas menções nos pontos analisados, as divindades que se associavam e suas categorias taxonômicas. Ao todo, 604 pontos cantados foram analisados, e 96 menções às plantas foram encontradas, distribuídas em 24 famílias de Angiospermas, dentre as quais se destacam: o guiné (Phytolaccaceae R. Br.), a jurema (Fabaceae Lindl., nome que designa várias espécies inclusas nos gêneros *Mimosa* L., *Acacia* Mill.e *Pithecellobium* Mart.) e a roseira (Rosaceae Juss.), com 13 menções, seguido pelo coqueiro/dendê (Arecaceae Bercht. & J. Presl.), com 10 e 7, respectivamente, e a arruda (Rutaceae Juss.), com seis. O cipó/carijó (Dilleniaceae Salisb.),o lírio (Liliaceae Juss.), a pimenta da costa (Solanaceae A.Juss.) e Santa Bárbara (Ruscaceae M. Roem.), com três menções e o alecrim (Lamiaceae Martinov), alfazema (Lamiaceae), benjoim (Styracaceae DC. & Spreng.), cravos (Asteraceae Bercht. & J.Presl., Caryophyllaceae Juss., Myrtaceae Juss.),gameleira (Moraceae Gaudich.), mangueira (Anacardiaceae R. Br.), musanga (Urticaceae Jussd.) e sapucaia (Lecythidaceae A. Rich.) com duas, enquanto que os demais:açucena (Amaryllidaceae J. St.-Hil.), bananeira (Musaceae Juss.), cajueiro (Anacardiaceae), cana-caiana (Poaceae Barnhart), carurú (Amaranthaceae Juss.), ingá (Fabaceae), incenso (Lamiaceae), jasmim (Apocynaceae Juss.), jussara (Arecaceae), laranjeira (Rutaceae), limoeiro (Rutaceae) e o manacá (Melastomataceae Juss.), representaram-se apenas por uma única menção cada. Dentre as entidades em que são vinculadas às plantas, podemos destacar: os Baianos, Caboclos, Preto Velho, Oxossi, Oxum, Pomba gira, Xangô e Iemanjá, onde se destaca Oxóssi, por ser uma entidade profundamente relacionada à natureza, sobretudo, às matas. Os pontos cantados de umbanda evidenciam que esta trata-se de uma religião naturalista, onde as plantas são sagradas, pois são respeitadas e cultuadas por distintos grupos com suas peculiaridades, seja em forma de banhos, maceração, benzedura,

remédio, oferenda, defumação, emplastes e chás. Portanto este trabalho contribui, sobremaneira, com o conhecimento a cerca dos vegetais inclusos nos pontos cantados de Umbanda, o que revela a sua íntima relação com a natureza ao longo de sua história e na preservação de suas tradições. Além disso, as ervas também têm o seu valor simbólico na representação de inúmeras entidades.

Palavras-chave: cultura, flora, religião afro-brasileira.

DIAGNÓSTICO DAS DOENÇAS EMERGENTES EM COMUNIDADES INDÍGENAS: UM DIÁLOGO INTERCULTURAL

Felipe Francisco de Castro Passos[1]*, Katia Alcione Kopp[2], Lorena Dall'Ara Guimarães[3], Carlos Bianchi[3], Arthur Bispo[3]

1*- Discente do Curso de Engenharia Ambiental e Sanitária, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. eng.felipepassos@gmail.com

2 - Escola de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil; colaboradora do Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. kakopp@gmail.com

3 - Laboratório de Etnobiologia, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. dallaralorena1@gmail.com, cacbianchi@gmail.com, tucobispo@gmail.com

É fato que os problemas de saúde dos povos indígenas se intensificaram com a chegada dos europeus, que trouxeram germes, viroses e epidemias inéditas para as comunidades tradicionais. Mais de 500 anos depois do primeiro contato, a configuração atual das comunidades indígenas reforça a precariedade de acesso à saúde pública adequada. O presente trabalho visa diagnosticar doenças emergentes do Parque Indígena do Alto Xingu e discutir o papel das escolas na prevenção de doenças. A pesquisa foi realizada em 2016, através da aplicação de questionários por alunos do curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás em seis aldeias indígenas das etnias Waurá, Kuikuro e Kamaiurá. O diálogo intercultural com a população local alcançou 59 pessoas e levantou não só a percepção dos entrevistados sobre a saúde da comunidade, como também traçou seu perfil social. As doenças identificadas "como mais conhecidas" foram: diarreia, pneumonia, diabetes, desnutrição e hipertensão. Cerca de 82% dos entrevistados declaram que já tiveram sintomas de diarreia, este resultado confrontado com as possíveis causas identificadas, indica um padrão na falta de saneamento ambiental adequado principalmente, no que tange aos resíduos sólidos e esgotamento sanitário inadequado. As doenças nutricionais (desnutrição, obesidade e hipertensão) também figuraram como as principais moléstias que assolam os entrevistados, tal fato mostra a ligação com os hábitos inadequados de alimentação e alterações no modo de vida tradicional. Além disso, a pesquisa levantou a opinião, entendimento e sugestão dos próprios indígenas para a melhoria da condição de saúde na comunidade. Os resultados coletados comparados com os dados apresentados no "Inquérito Nacional sobre Saúde e Nutrição de Povos Indígenas", de 2009, mostram que há uma grande necessidade de revisar a política de saúde indígena, buscando atender efetivamente as demandas destas comunidades tradicionais. A partir das informações coletadas foram identificadas e discutidas estratégias a serem inseridas nas escolas indígenas pelos próprios alunos do curso de Educação Intercultural tais como: adicionar a saúde indígena como pauta das discussões em sala de aula, desenvolver ações de extensões sobre o tema com os alunos e divulgar cuidados básicos em toda a comunidade por meio de palestras e reuniões. Através dos questionários foi reforçada a importância das escolas e o papel ativo dos acadêmicos para a mudança social de suas comunidades indígenas.

Palavras-chave: saúde, comunidades indígenas, educação, meio ambiente.

ABORDAGEM ETNOECOLÓGICA EM UMA UNIDADE DE CONSERVAÇÃO NO CERRADO DE MATO GROSSO

Elaine Sílvia Dutra[1*], Naiane Arantes Silva[1], Júlio Miguel Alvarenga[1], Tayná Barbosa Ferrari[1]

1 - Pós-graduando(a) em Ecologia e Conservação no Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Conservação (PPGEC/UNEMAT), Universidade do Estado de Mato Grosso, *Campus* de Nova Xavantina, Nova Xavantina, Mato Grosso, Brasil. elainedutra@yahoo.com.br

A etnoecologia analisa a relação humana com a ecosfera, compreendendo comportamentos, conhecimentos e crenças sobre a natureza, com ênfase na diversidade biocultural. Seu enfoque é a integração entre o conhecimento ecológico tradicional e o conhecimento ecológico científico. O Parque Municipal do Bacaba (PMB) é uma Unidade de Conservação, localizada no perímetro urbano da cidade de Nova Xavantina, Mato Grosso. O PMB é aberto à visitação de estudantes das escolas municipais e estaduais locais e regionais, e à população em geral. Os estudantes percorrem trilhas dentro do PMB, guiados por professores e graduandos do Curso de Ciências Biológicas (UNEMAT/Nova Xavantina), que utilizam uma abordagem etnoecológica, visando a sensibilização para a conservação da fauna e da flora nativa do Cerrado. Neste contexto, o objetivo deste trabalho foi avaliar a percepção ambiental dos estudantes à abordagem etnoecológica desenvolvida ao longo das trilhas da Copaíba e do Sismógrafo, do PMB. As percepções dos visitantes distinguem-se de acordo com suas faixas etária, cultura e a suas vivências. Foi possível observar que as crianças, na faixa etária de quatro a seis anos são as que possuem maior interesse em relação ao meio ambiente e aos animais que vivem no PMB, participando ativamente dos diálogos sobre a natureza. Além disso, as crianças que possuem uma convivência direta com o campo, junto com as suas famílias, possuem experiências muito intrínsecas com a natureza, o que permite uma formação intercultural, com troca de saberes relevantes para a conservação dos seres vivos e de seus recursos. Neste contexto, o contato direto com meio ambiente, vivenciado de forma responsável em uma unidade de conservação, com uma abordagem etnoecológica é fundamental para a formação intercultural e ecológica desde à infância. Esta experiência aguça a percepção ambiental dos jovens visitantes, permitindo aprofundar a sua compreensão sobre a importância da conservação da Natureza, inclusive para o ser humano.

Palavras-chave: conservação; educação ambiental; recursos naturais; sensibilização.

.Manejo de Recursos Naturais e Agroecologia

POPULAÇÃO LOCAL E A PRESERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRODUÇÃO DO CHOCOLATE ORGÂNICO "FILHA DO COMBU"

Gabriele de Oliveira Martins[1], Paloma Silva da Costa[1]

1 - Universidade Federal do Pará. gabriele.omartins@hotmail.com

A pesquisa em questão é um trabalho que discute as relações entre a População Local e a Preservação da Biodiversidade tomando como base as discussões acerca do desenvolvimento sustentável e da expansão comercial que estes produtores podem e alcançam à medida que seus sistemas de cultivo são melhorados sem, no entanto, agredirem a natureza. Assim, localizada na Ilha do Combu, uma Área de Proteção Ambiental do estado Pará, a "Filha do Combu" possui uma confecção artesanal de chocolate que, através de uma visita ao local, pudemos conhecer dona Izete dos Santos Costa, a Dona Nena, e assim, vivenciar e analisar o procedimento de sua produção que atrai visitantes de todo o país e do mundo. O objetivo fora analisar por meio da produção do chocolate orgânico da produtora, as práticas que envolvem o desenvolvimento sustentável e economia criativa trazendo o detalhamento do processo de feitura do chocolate, que veio de uma receita caseira passada pelos seus pais e que por questões financeiras, saiu da cozinha de sua casa tomando proporções internacionais. Desse modo, buscamos refletir sobre o modo de plantio na sua propriedade, modo esse que interfere diretamente nas práticas utilizadas desde a colheita até a venda do produto levando em consideração o uso de polinização natural que é realizada pela cultura de abelhas, o sistema agroflorestal de seu plantio, juntamente com a aplicação dos conceitos de desenvolvimento sustentável, patrimônio genético e socioambientalismo brasileiro; de maneira que possamos alinhar a importância das populações locais como detentoras de conhecimento aos fatores determinantes para a preservação do meio ambiente, bem como salientar o poder de um agricultor dentro da sua comunidade. Tendo em conta que em defesa do patrimônio genético há na Constituição Federal, pelo inciso II do § 1º do art. 225, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e efetivado, haja vista que consideramos que existe uma interdependência entre todas as formas de vida e esse patrimônio genético. É também através da Lei 13. 123 – intitulada Lei da Biodiversidade, a qual institui "o acesso ao patrimônio genético, proteção, acesso ao conhecimento tradicional associado e a repartição de benefícios para a conservação e uso sustentável da biodiversidade" – que ressaltamos a importância de estabelecer parcerias entre as populações locais e suas ações de trabalhos diversificados em vista dos benefícios proporcionados ao meio ambiente. Conjuntamente a estas alianças, temos como resposta a promoção do equilíbrio ecológico que pouco se mantém efetivo em outros setores, como o industrial; tomando, assim, como exemplo, o modo de vida das populações regionais fundamentadas na tradição de produção de subsistência e que muito faz referência hoje aos pequenos produtores que assim como Dona Nena souberam e sabem pensar em um negócio sustentável mantendo a geografia do espaço e, ainda assim, se tornarem receptivos e acessíveis à sociedade. Por fim, ressaltamos o saber-fazer dessa comunidade e a cadeia produtiva que esta movimenta em função de todo um conjunto de práticas e vivências fundamentado nas práticas tradicionais e, logo, às experiências de vida destas pessoas.

Palavras-chave: Chocolate Orgânico; Desenvolvimento Sustentável; Patrimônio; Preservação.

POMARES DA MATA ATLÂNTICA: SISTEMAS AGROFLORESTAIS E SUSTENTABILIDADE DA PROPRIEDADE RURAL

Mariana Ayumi Goto[1*], Claudia Mascagni Prudente[2], Hamilton Trajano[3], Gabriel Menezes[4], Maria Santina de Castro Morini[5]

1 - Mestranda do Programa de Políticas Públicas da Universidade de Mogi das Cruzes, Mogi das Cruzes, SP; mariana.ayumi.goto@gmail.com

2, 3,4 - Instituto Auá de Empreendedorismo Socioambiental, AUÁ, Osasco, SP; 5Núcleo de Ciências Ambientais, Universidade de Mogi das Cruzes, Mogi das Cruzes, SP.

A Reserva da Biosfera do Cinturão Verde da cidade de São Paulo abriga a região do Alto Tietê-Cabeceiras, que apresenta uma importante área de proteção aos mananciais concomitantemente a marcante atividade rural familiar. Nesse contexto regional, entre o ano de 2017 e início de 2019 foi desenvolvido o projeto Pomares da Mata Atlântica para promover Sistemas Agroflorestais (SAFs) de espécies Nativas da Mata Atlântica em propriedades rurais familiares, localizadas em área de proteção aos mananciais nos municípios de Mogi das Cruzes, Biritiba Mirim e Salesópolis do estado de São Paulo. Conduzido pelo Instituto Auá, com financiamento do FEHIDRO (Fundo Estadual de Recursos Hídricos), esse projeto promoveu o desenvolvimento sustentável integrando de forma holística a sustentabilidade no âmbito dos proprietários rurais familiares, grupo social que adota práticas de manejo rural e comportamentos que influenciam a conservação da biodiversidade e a promoção do estado de bem-estar das populações. Assim, o presente trabalho teve como objetivo geral caracterizar o perfil dos proprietários rurais familiares, e especificamente (I) caracterizar suas atividades produtivas, (II) analisar o conhecimento deles sobre o manejo agroecológico, (III) diagnosticar a área das propriedades para a adoção de SAFs, e (IV) avaliar o interesse dos proprietários em participar de trabalhos coletivos. Para isso, foram utilizados dados dos formulários preenchidos por 45 proprietários rurais familiares que participaram do projeto Pomares da Mata Atlântica. Foram realizadas análises descritivas de uma pergunta aberta, três de múltipla escolha e sete dicotômicas. As propriedades rurais familiares são caracterizadas pela produção hortifrutigranjeira, silvicultura e de educação e lazer; com plantio de espécies nativas da Mata Atlântica em 66,7% das propriedades. Sobre o manejo agroecológico 82,2% dos proprietários têm conhecimento sobre as plantas nativas da Mata Atlântica, 80% ouviram falar em SAFs e 73,3% conhecem o cultivo consorciado e sabem da sua importância. Em relação ao diagnóstico da área das propriedades rurais familiares para a adoção de SAFs, 93,3% apresentam solo não degradado e/ou a dinâmica hídrica inalterada, 75,6% têm áreas com potencial de regeneração natural e em 77,7% existem espécies exóticas com potencial de invasão. Sobre a tendência de o proprietário rural familiar envolver-se em trabalhos coletivos, 62,2% participaram de algum trabalho coletivo, 60% ouviram falar de ecomercado e 93,3% gostariam de participar de algum grupo. Esses dados oferecerão suporte para subsidiar políticas públicas no contexto agroecológico de SAFs com plantas nativas da Mata Atlântica para este grupo social localizado em uma área de relevante valor humano e ambiental.

Palavras-Chave: Mananciais, Sistemas Agroflorestais (SAFs), proprietários rurais familiares, Políticas Públicas.

CONVIVENDO COM A DIVERSIDADE: A PERCEPÇÃO CAMPONESA SOBRE O IMPACTO DA FAUNA SILVESTRE NAS LAVOURAS DO ASSENTAMENTO COLÔNIA NOVA, NIOAQUE, MS

Elivelto da Silva Cavalcante[1], Laura Jane Gisloti[2]*

1 - Universidade Federal da Grande Dourados

2 - Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade – PPGET/UFGD

lauragisloti@gmail.com

Os projetos de assentamentos rurais possibilitam o acesso à terra, entretanto as famílias assentadas enfrentam dificuldades ao tentar tirar da terra o seu sustento. Uma das dificuldades apontadas por camponeses Assentamento Colônia Nova, município de Nioaque, MS se refere ao ataque de animais silvestres em suas produções agrícolas. Assim, o objetivo deste estudo foi investigar a convivência de camponeses com os animais silvestres que coabitam a comunidade impactando as lavouras do Assentamento Colônia Nova, município de Nioaque, MS. Essa pesquisa foi formulada e realizada utilizando o campo da Etnozoologia e teve como metodologia a pesquisa qualitativa, a observação participante e o diálogo através de entrevistas livres e semiestruturadas com moradores locais. Foram entrevistados 30 camponeses que em sua totalidade percebem que o ataque de animais silvestres em suas lavouras aumentou no decorrer dos anos. A maioria (65%) acredita que esse aumento está relacionado ao desmatamento. Os papagaios e os periquitos (70%) foram apontados como sendo os grandes responsáveis pelo ataque às lavouras e o milho (44%) como sendo a principal lavoura atacada por animais silvestres. Em relação às soluções para evitar perdas nas lavouras ocasionadas por esses animais verificamos que a solução apontada a curto prazo seria a utilização de métodos como o uso plásticos brancos (45%) para afugentar os animais. Já a preservação da mata nativa (80%) seria a melhor solução a longo prazo para evitar danos às lavouras ocasionados pelos animais silvestres. A maioria dos entrevistados (60%) acredita que o dano animal ás lavouras não contribuiu para a desistência na produção agrícola do Assentamento. As dificuldades encontradas pelos pequenos produtores se referem principalmente ao preço elevado de insumos (77%). No geral, a comunidade compreende que mesmo que os animais silvestres ocasionem perdas na produção, fazem parte da biodiversidade e são de grande importância para natureza e consequentemente para humanos e relações ecossistêmicas.

Palavras-chave: agrobiodiversidade, assentados, etnobiologia, fauna silvestre.

LEVANTAMENTO DO PERFIL DO CONSUMIDOR E IDENTIFICAÇÃO DAS Plantas Alimentícias não convencionais (PANC) mais consumidas No Distrito federal

Leticia de Figueiredo Assencio Abreu[1*], Marina Vasconcelos Fávaro[1], Jazmin de La Cruz Magaña[2], Ana Maria Resende Junqueira[3]

1 - Mestrandas do Programa de Pós-Graduação em Agronegócios, Universidade de Brasília, Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Brasília-DF, CEP 70910-900. assencio@gmail.com

2 - Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Agronomia, Universidade de Brasília, Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Brasília-DF, CEP 70910-900

3 - Docente da Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Agronegócios, Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Brasília-DF, CEP 70910-900

As Plantas Alimentícias Não Convencionais - PANC abrangem os vegetais com potencial alimentar não cultivados ou pouco cultivados. São espécies que tanto podem se desenvolver sem ação direta do homem ou serem cultivadas em sistemas de produção de base agroecológica, na ausência de agroquímicos. Informações sobre o consumo e comércio destas espécies são escassas. Conhecer aquelas mais consumidas, os hábitos de consumo e o perfil dos consumidores do Distrito Federal (DF) podem auxiliar na geração de base de dados com o intuito de implementação de sistemas de cultivos ecológicos, políticas públicas apropriadas, novas linhas de pesquisa, ações de transferência de tecnologia específicas e apoiar decisões mercadológicas de produtores e varejistas. Estudos recentes relatam o alto teor nutricional e o potencial de uso para populações que se encontram em situação de insegurança alimentar. O objetivo desta pesquisa foi prospectar informações junto aos consumidores do DF sobre as PANC para identificar as mais conhecidas e consumidas. Para a coleta de dados, utilizou-se questionário em formulário eletrônico, disponibilizado nas redes sociais. As espécies presentes no instrumento de coleta foram apresentadas conforme o Manual de Hortaliças Não-Convencionais, publicado pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Buscou-se identificar o perfil demográfico dos consumidores do DF, bem como as espécies mais conhecidas e frequência de consumo. Foram levantadas as respostas de 277 consumidores. Verificou-se que são na sua maioria do gênero feminino, casadas, com graduação completa, entre 26 e 35 anos de idade, sendo que 60% afirmaram conhecer as PANC ou ter ouvido o termo. As culturas de Inhame (*Xanthosoma* spp.), Maxixe (*Cucumis anguria*) e Taioba (*Xanthosoma sagittifolium*) são as três espécies mais conhecidas. Porém, consumidas menos de uma vez por mês. Depreende-se deste fato, a necessidade de ações que promovam a difusão das PANC, incentivando o plantio e consumo com destaque para os benefícios na dieta.

Palavras-chave: Hortaliças Tradicionais, Hábitos de Consumo, Segurança Alimentar.

REGISTROS DE OCORRÊNCIA E USO DA FAUNA EM TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL

Nicole Mércia Alves Gomes[1]*, Arthur Ângelo Bispo de Oliveira[2]

1 - Universidade Federal de Goiás (UFG), nicole.merciaa@gmail.com
2 - Universidade Federal de Goiás (UFG) - Núcleo Takinahaky, tucobispo@gmail.com

O Brasil é um país que abriga uma grande diversidade de povos, línguas e culturas e, grande parte da população brasileira não tem conhecimento de toda a diversidade do país. Além de apresentar uma grande sociodiversidade, a diversidade biológica é considerada uma das maiores do planeta. As comunidades indígenas vivem em contato com a natureza, cujos elementos apresentam um valor simbólico e de uso dos recursos naturais, ligados à sobrevivência física e cultural destes povos. Neste trabalho, o objetivo é produzir um diagnóstico de registros de ocorrência e uso de espécies animais pelos indígenas da Amazônia Legal. Foram utilizadas informações de 41 terras indígenas. Os dados de ocorrência e uso de espécies foram coletados em PGTA's, considerando o nome da terra indígena, nome popular da espécie, nome científico, presença e ausência do nome científico na publicação, registro de ocorrência ou uso da espécie, tipo de uso, uso atual ou deixou de ser usado e, por fim, classe taxonômica. Os dados foram planilhados e separados quanto ao tipo de uso (alimentação, medicinal, rituais, deixou de ser usado, outros) ou como registro de ocorrência. Em seguida foi feita a classificação taxonômica das espécies (aves, peixes, anfíbios, artrópodes, répteis, mamíferos). As informações não foram separadas por espécies, e sim pelo registro na publicação, não tendo um valor de riqueza de espécies. Foi feita uma análise da distribuição do conhecimento científico na classificação dos registros. Nossos resultados indicaram 1263 registros animais, sendo 402 registros de uso para estes, distribuídos categoricamente em: 380 registros para alimentação; 2 para medicina; 8 para rituais; 22 deixaram de ser usados e 12 registros para outros tipos de uso não especificados. Dos 886 registros que apareciam como ocorrência da espécie na terra indígena, 58 também apareciam em alguma categoria de uso. Dos 1263 registros, 250 registros foram de peixes, 611 aves, 56 anfíbios, 7 artrópodes, 103 répteis, 236 mamíferos. Considerando os registros citados nas publicações, foi identificado que 937 possuíam nome científico completo; 106 foram identificadas somente até gênero na publicação ou por pesquisa virtual a partir do nome popular citado; e 326 não continham nenhuma identificação científica na publicação, alguns destes incluídos também na categoria anterior. Cerca de 32% dos registros apresentam algum tipo de uso para os indígenas, indicando que, mesmo com o contato com a sociedade não-indígena e a disponibilidade de recursos industrializados, muitos povos ainda utilizam bastantes recursos da fauna para sua sobrevivência. Animais que perderam o uso entre alguns povos levantam discussões sobre o conhecimento das espécies ameaçadas de extinção ou até mesmo da inclusão dos costumes ocidentais na culinária e medicina. Os registros de ocorrência de espécies nesses territórios são importantes informações que podem ser utilizadas para estudos de conservação ou de impactos ambientais. A classificação taxonômica torna mais popular o conhecimento da fauna, facilitando o entendimento da diversidade que se concentra nesses territórios. A revisão do conhecimento científico do nome das espécies é importante para melhorar a confiabilidade das informações acerca das espécies.

Palavras-chave: registros de ocorrência; terras indígenas; uso da fauna.